UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN

Programa: El veintisiete desde hoy en la literatura española e hispanoamericana (RD778/1998).

TESIS DOCTORAL

ESTUDIO DESCRIPTIVO-COMPARATIVO DE LOS *ʾAMṮĀL* CLAROS EN TRADUCCIONES DEL CORÁN EN ESPAÑOL

AUTOR: FADHIL KAMIL JABAR
DIRECTORES: Dª. ELVIRA CÁMARA AGUILERA Y
D. JUAN PABLO ARIAS TORRES

GRANADA 2015

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Fadhil Kamil Jabar
ISBN: 978-84-9125-833-9
URI: http://hdl.handle.net/10481/43556

Agradecimientos

Mis primeras palabras de agradecimiento han de ir dirigidas a los directores de esta Tesis. Le agradezco a la doctora Cámara Aguilera su fiel compromiso y determinación a la hora de dirigir esta investigación así como sus orientaciones y consejos. Y al doctor Arias Torres por sus enseñanzas, sabiduría y conocimientos transmitidos a lo largo de este proyecto. Muchas gracias a los dos por vuestra paciencia, en especial en estos últimos meses tan agotadores. Les estoy profundamente agradecido.

Asimismo me gustaría hacer copartícipes a mis amigos, a mi familia y a todas aquellas personas que me han animado a seguir adelante y en particular a mi compañera en esta vida a quien le doy las gracias por su comprensión, por su apoyo incondicional y cariño durante todos estos años.

Le dedico esta Tesis a mi madre.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

0 INTRODUCCIÓN 7
0.1 Definición y justificación del contenido de la investigación 7
0.2 Objetivo del estudio 10
0.3 Metodología 11
0.4 Estructura de la tesis 13

PARTE PRIMERA: APROXIMACIÓN AL MARCO TEÓRICO 17
1 Los Estudios Descriptivos de Traducción (EDT) 17
1.1 Estudios de Traducción 17
1.2 Conceptos y nociones relevantes 26
1.3 Modelo general de análisis 33
1.3.1 Pre-textual o pre-estructural 35
1.3.2 Macro-textual o macro-estructural 40
1.3.3 Micro-textual o micro-estructural 44
1.3.3.1 Consideraciones generales: los NN PP y el verbo 45
1.3.3.2 Análisis del *maṯal* 57
2 Traducción Religiosa 67
2.1 Aproximación a la traducción religiosa 68
2.1.1 Apuntes sobre la historia de la traducción religiosa (Biblia-Corán) 69
2.1.1.1 La Biblia 70
2.1.1.2 El Corán 72
2.1.2 Objetivo de la traducción religiosa 78
2.1.3 Problemas de la traducción religiosa: posibilidad o imposibilidad 80
2.1.4 Formas de traducción de los textos sagrados 85
2.2 Aproximación al Corán 87
2.2.1 Apuntes sobre el Corán 88
2.2.2 ¿Por qué traducir el Corán es difícil? 96
2.2.2.1 *Ḥalāl* o *Ḥarām* 96
2.2.2.2 Identificación del traductor 99
2.2.2.3 Aspectos lingüísticos 101
2.2.2.4 Aspectos culturales-sociales 108
3 Introducción a la Paremiología 113
3.1 Paremiología española: una aproximación 114
3.2 Paremiología árabe: el *maṯal* 119
3.2.1 Los *ʾamṯāl* en el Corán 123
3.2.1.1 Clasificación de los *ʾamṯāl* coránicos 126
3.2.1.2 Temática de los *ʾamṯāl* en el Corán 133
3.3 Extracción del corpus 136
3.4 Traducción de las paremias 139

PARTE SEGUNDA: ESTUDIO DESCRIPTIVO-COMPARATIVO 147
4 Estudio pre-textual o pre-estructural (Primer nivel) 147
4.1 Cortés Soroa, Julio (trad.) (2007), Barcelona, Herder (TM^1) 148
4.2 González Bórnez, Raúl (trad.) (2006), Madrid, Miraguano (TM^2) 154
4.3 Melara Navío, Abdelghani (trad.) (2006), Granada, Madrasa Editorial (TM^3) 159
4.4 Cansinos Assens, Rafael (trad.) (2006), Madrid, Arca Ediciones (TM^4) 164
5 Estudio macro-textual o macro-estructural (Segundo Nivel) 171
5.1 Título de la obra 171
5.2 Capítulos y sus títulos 172
5.2.1 TM^1 174
5.2.2 TM^2 174
5.2.3 TM^3 175

5.2.4 TM[4] 175
5.2.5 Cuadro comparativo 176
6 Estudio micro-textual o micro-estructural (Tercer Nivel) 185
6.1 Tratamiento del *maṯal* 185

PARTE TERCERA: ANÁLISIS DEL CORPUS 193
***Maṯal* 1: Corán, 2. 17-8 .... 193**
***Maṯal* 2: Corán, 2. 26 .... 199**
***Maṯal* 3: Corán, 2. 171 .... 206**
***Maṯal* 4: Corán, 2. 214 .... 211**
***Maṯal* 5: Corán, 2. 261 .... 220**
***Maṯal* 6: Corán, 2. 264 .... 226**
***Maṯal* 7: Corán, 2. 265 .... 237**
***Maṯal* 8: Corán, 2. 275 .... 243**
***Maṯal* 9: Corán, 3. 59 .... 255**
***Maṯal* 10: Corán, 3. 117 .... 257**
***Maṯal* 11: Corán, 6. 122 .... 263**
***Maṯal* 12: Corán, 7. 175-6 .... 269**
***Maṯal* 13: Corán, 10. 24 .... 281**
***Maṯal* 14: Corán, 11. 24 .... 289**
***Maṯal* 15: Corán, 13. 17 .... 293**
***Maṯal* 16: Corán, 13. 35 .... 300**
***Maṯal* 17: Corán, 14. 18 .... 305**
***Maṯal* 18: Corán, 14. 24-6 .... 308**
***Maṯal* 19: Corán, 14. 45-6 .... 314**
***Maṯal* 20: Corán, 16. 60 .... 319**
***Maṯal* 21: Corán, 16. 75 .... 324**
***Maṯal* 22: Corán, 16. 76 .... 329**
***Maṯal* 23: Corán, 16. 112 .... 333**
***Maṯal* 24: Corán, 18. 32-44 .... 339**
***Maṯal* 25: Corán, 18. 45 .... 361**
***Maṯal* 26: Corán, 22. 73 .... 365**
***Maṯal* 27: Corán, 24. 35 .... 370**
***Maṯal* 28: Corán, 29. 41 .... 376**
***Maṯal* 29: Corán, 30. 28 .... 379**
***Maṯal* 30: Corán, 36. 13-30 .... 382**
***Maṯal* 31: Corán, 36. 78-9 .... 400**
***Maṯal* 32: Corán, 39. 29 .... 404**
***Maṯal* 33: Corán, 43. 57-9 .... 407**
***Maṯal* 34: Corán, 47. 1-3 .... 411**
***Maṯal* 35: Corán, 47. 15-6 .... 415**
***Maṯal* 36: Corán, 48. 29 .... 426**
***Maṯal* 37: Corán, 57. 20 .... 437**
***Maṯal* 38: Corán, 59. 14-6 .... 445**
***Maṯal* 39: Corán, 59. 21 .... 451**
***Maṯal* 40: Corán, 62. 5 .... 454**
***Maṯal* 41: Corán, 66. 10 .... 458**
***Maṯal* 42: Corán, 66. 11-2 .... 462**
***Maṯal* 43: Corán, 74. 31 .... 469**

CONCLUSIÓN 477

BIBLIOGRAFÍA GENERAL 511

0 INTRODUCCIÓN

0.1 Definición y justificación del contenido de la investigación

La paremiología es una de las materias más investigadas en las últimas décadas desde el ámbito de la traducción. Una de las razones que pueden justificar este hecho es que en los refranes se mezclan cultura, tradición y lengua, ingredientes perfectos para elaborar trabajos amenos, interesantes y de resultados útiles que enriquecen este panorama. En español y en árabe, existen recopilaciones, compendios exhaustivos sobre paremiología. En árabe, el más célebre es Maydānī (1987); sobre árabe-español encontramos las investigaciones de Alkhalifa (1994), Ruiz Moreno (1994, 1998 y 2000) y respecto paremiología española a Sevilla (1997, 2002) o Zuluaga (1980) entre otros. Pero la mayoría de los estudios se centran en refranes populares. En árabe, el término *ʾamṯāl* (*maṯal* en singular) se usa para denominar todos los géneros que comprenden el término de paremiología. Los refranes, proverbios, dichos, parábolas, máximas, aforismos, etc., popular y culto, todos tienen cabida en este término. Sin embargo, en árabe se marca la diferencia entre *ʾamṯāl* de origen culto (*fuṣḥā*) y popular (*ʿammiyya*), distinción necesaria para entender esta investigación. En la actualidad, encontramos numerosas tesis que versan sobre los *ʾamṯāl* populares árabe-español y su traducción pero escasean las investigaciones sobre los *ʾamṯāl* de origen culto, esto es, los procedentes del Corán o del *ḥadīṯ* (dichos y hechos del Profeta). Algunos de los que se han interesado por este campo han sido Gogazeh (1997) y Gálvez (1995). Ambos presentan un listado de *ʾamṯāl* extraídos del Corán y Gogazeh, además, ofrece la traducción al español. Sin embargo, este tema es mucho más complejo de lo que parece a simple vista no solo desde un punto de vista traductológico sino desde la propia naturaleza de la figura del *maṯal*. No todos los *ʾamṯāl* existentes en el Corán son del mismo tipo ni poseen las mismas características. Solemos considerar *ʾamṯāl* aquellos que se acercan a las características y corresponden con la imagen que tenemos de los refranes populares; en otras palabras, reconocemos aquellos que son cortos, se memorizan fácilmente, poseen algún tipo de rima y tienen un fin didáctico. De este tipo hay muchos en el Corán (los denominados *ʾamṯāl* ocultos) pero no todos los investigadores se ponen de acuerdo en el número total de ellos, ni en la extensión, ni siquiera en el recurso empleado. Pongamos un ejemplo representativo recogido por Gogazeh.

Hal ŷazāʾu al-iḥsān illā al-iḥsān? (Corán, 55. 60)

¿No es el bien la recompensa del bien?

Como vemos, este autor ha incluido una traducción de esta aleya-*maṯal*. Al margen de los giros necesarios que conlleva la traducción del árabe al español, ha optado por traducir lo más fiel posible al original con algunas omisiones (*hal*), adiciones (verbo "ser") y alteraciones sintácticas. Lo mismo ocurre con otras traducciones del Corán al español, por ejemplo, Cortés o Cansinos.

- Cortés: La retribución del bien obrar, ¿es otra que el mismo bien obrar?
- Cansinos: ¿Acaso la retribución del bien no es el bien?

No obstante, ante un refrán o proverbio, el proceso de traducción se caracteriza, en la mayoría de los casos, por la búsqueda del mismo efecto en el receptor, optando por la naturalización y dando prioridad al polo meta. En este momento, se ponen en marcha los mecanismos de equivalencia (total, parcial, nula o aparente) y las teorías sobre traducción de refranes. En consecuencia, se podría optar por buscar un equivalente en español como, por ejemplo, "quien siembra bien, recoge bien" (parcial) propuesta en la que además, se recoge la repetición del término principal (*iḥsān*-bien). Pero, en ese caso, ¿por qué los traductores no han optado por sustituir este enunciado? ¿Por qué la mayoría de los traductores de los *ʾamṯāl* coránicos recurren a una traducción casi literal y no a las teorías sobre la traducción de paremias?

Como ya dijimos se trata de un tema complejo, en el que entran en juego factores culturales y religiosos, en definitiva, agentes externos que determinarán este tipo de traducción. De ahí la importancia de una introducción sobre la traducción religiosa en la que la traducción del Corán ocupe un papel importante.

Ahora bien, existe un tipo de *maṯal* en el Corán poco estudiado que posee personalidad propia, limitados en número pero cuyas características permiten su reconocimiento. Hablamos de los *ʾamṯāl* claros o explícitos (*al-ʾamṯāl al-ṣarīḥa*) que, según el propio texto coránico, fueron concebidos como prototipo de *maṯal*. Su objetivo es ilustrar y enseñar pero se sale fuera de lo comúnmente conocido ya que no posee reglas rítmicas (salvo las del propio Corán), ni usa siempre la comparación como recurso y suelen ser más extensos que los demás. Sobre este tipo no encontramos estudios formales en español, en el ámbito de la traducción o en el entorno de la

paremiología. Por ello, consideramos necesario un marco teórico que exponga y recoja los tipos, las características principales y su tratamiento traductológico. Pero, si en el análisis precedente observamos que la traducción predominante (podríamos decir, única) es la traducción literal, cabe esperar que este tipo de refranes que carecen de cualquier estructura típica de lo que concebimos como refrán también se traduzcan de la misma forma. En efecto, si algo tienen en común es que no se han tratado como unidades fraseológicas sino que se ha ofrecido una traducción fiel y en coherencia con la versión presentada por cada traductor. Por todo ello, la única forma de apreciar los matices y las diferencias en las traducciones pasa por el tratamiento terminológico, el análisis de aquellas palabras cargadas culturalmente, de aquellas que poseen matices difíciles de verter. A continuación surge inevitablemente una pregunta, ¿qué utilidad tiene un análisis pormenizado palabra por palabra? ¿Qué provecho se saca de él? Aquí es donde los Estudios Descriptivos de Traducción (en adelante, EDT) adquieren una función esencial. Si postulamos al igual que Hermans (1985) que una traducción no es un texto aislado sino que es más bien el resultado de una serie de decisiones e influencias que le dan valor en su conjunto, la traducción de estos *ʾamṯāl* coránicos también lo son. De este modo, un análisis de estas características nos permitirá demostrar o no los juicios o las caracterizaciones que se han hecho sobre algunas versiones del Corán en español. Con tal fin, hemos elegido cuatro traductores distintos (un cristiano, un musulmán converso chií, un converso suní y un filojudío, en otras palabras, las versiones de Cortés, González, Melara y Cansinos, respectivamente). Los EDT nos permiten llevar a cabo un análisis completo con el objetivo de corroborar las políticas de traducción manifestadas por los propios traductores en sus prólogos. Solo a través de la descripción y comparación podremos observar el grado de equivalencia, la coherencia en la traducción de los términos y las posibles influencias externas que afectan al resultado según la Teoría del Polisistema y la Escuela de la Manipulación. Pero, ¿por qué hemos elegido estos cuatro traductores? De acuerdo con Way (2003), los traductores, aplicando unas técnicas y desechando otras, pueden ser inconscientes (o no) de las consecuencias que provocan. Por tanto, partimos de una hipótesis, cuatro perfiles tan dispares deben traducir de manera distinta y los EDT serán la clave ya que nos permitirá advertir si los traductores han sido influenciado por sus entornos y hacia qué polo se han orientado de acuerdo con sus principios (origen o meta).

Dentro de este marco surge nuestra tesis. En primer lugar, de la necesidad de ofrecer otro concepto de *maṯal* culto (los *ʾamṯāl* coránicos), analizar su traslado en lengua española dentro de su contexto (la traducción religiosa) tomando como base los EDT y, en consencuencia, a través de las técnicas empleadas, constatar si las caracterizaciones que se han emitido en relación con sus versiones son ciertas y confirmar o no la supuesta manipulación.

En definitiva, esta investigación aborda tres disciplinas independientes (traducción religosa, EDT y paremiología) que se relacionan entre sí en este trabajo y que demuestran que es posible concebirlas como un todo que se complementa y que esperamos contribuya a favorecer futuras líneas de investigación.

0.2 Objetivo del estudio

El objetivo principal de esta investigación es observar la norma del traductor sirviéndonos de los *ʾamṯāl* claros o explícitos como corpus para determinar si sus versiones están orientadas hacia la aceptabilidad en el polo meta o por el contrario tienen en cuenta la adecuación al polo origen. Además, con esto conseguimos un doble propósito. Presentar y arrojar luz sobre este tipo de *ʾamṯāl* y por medio del análisis, contemplar si las técnicas empleadas van en consonancia con lo emitido en sus prólogos.

Para ello, partimos de algunos postulados básicos.

- No pretendemos tachar las traducciones en términos de correctas o incorrectas sino más bien observarlas de acuerdo con su percepción y repercusión en la cultura de llegada respondiendo a preguntas como ¿para qué? o ¿para quién?
- La traducción del Corán y por analogía de sus *ʾamṯāl*, forma parte de la "literatura" o más bien, "obras" traducida de este país. Por tanto, consideramos que los EDT son la mejor herramienta para su estudio.
- En la cultura receptora, toda traducción conlleva un grado de manipulación del texto original en virtud de un propósito determinado (Hermans, 1985).
- Las traducciones son una obra independiente en el conjunto del sistema cultural por lo que solo tiene sentido en su dimensión intertextual, esto es, en comparación con otras traducciones.

- Partiremos de evidencias, de datos observables, que se sitúen tanto dentro como fuera del texto.
- La traducción del Corán es un tema que sigue derramando tinta y ya existen numerosos estudios comparativos. Algunos de ellos son Barādah (2005), Epalza (2008) o Arias (1997) pero ninguno incluye datos estadísticos sobre las técnicas empleadas.

Llegados a este punto cabría preguntarse, ¿cuántos *ʾamṯāl* claros o explícitos se van a estudiar para lograr esos objetivos? ¿Qué modelo de análisis se va a emplear? ¿Hasta qué punto es útil el modelo? ¿Cómo influyen los factores externos en los resultados y cuáles se van a tener en cuenta?

Para dar respuesta a estas preguntas, estableceremos los siguientes propósitos:

- Presentar y describir los tipos de *ʾamṯāl* según ciertas investigaciones para establecer un número fijo siguiendo una pauta razonada y justificando nuestra elección.
- Presentar y describir el modelo de análisis en el cual nos basaremos dentro del marco de los EDT.
- Presentar un análisis pormenorizado de términos interesantes, generalmente marcados culturalmente que servirán de base para nuestras estadísticas y conclusiones. Con esto conseguiremos dos objetivos: el primero, observar la técnica de traducción empleada, y el segundo, a través de otras apariciones examinaremos la coherencia.
- Estudiar las cuatro traducciones teniendo en cuenta factores extratextuales, hecho que nos permitirá conocer la posición (central o periférica) que ocupan las versiones en nuestro entorno y la influencia que puedan ejercer.
- Ofrecer estadísticas sobre las técnicas más empleadas por cada uno de los traductores.

0.3 Metodología

La idea de estudiar los *ʾamṯāl* del Corán surgió a raíz de la lectura de una artículo que versa sobre este tema escrito por Gálvez (1995) en el que se analiza el término *maṯal*, se ofrece un listado y se intenta organizar por temas y tipos en el Corán. Desde el principio, el concepto que teníamos de *ʾamṯāl* coránicos no se correspondía

con la versión ofrecida por esta autora por lo que nos pusimos a investigar sobre el porqué de ese desacuerdo. Para ello, buscamos obras en árabe en la que se explicaran los tipos, las características y sus particularidades. Enseguida nos dimos cuenta de la complejidad del tema, de la dificultad de comprensión ya que rompe con la imagen de refrán que todos tenemos en mente. Y nos surgió la idea de cómo se trasladarían estos en español en las versiones del texto coránico. Si teníamos en cuenta las teorías sobre el traslado de los refranes a otras lengua, cabría esperar encontrar diferencias sustanciales en español pero no fue así. Los traductores no lo interpretaban como unidad sino más bien como una parte más del todo. En cambio, nos encontramos que la terminología empleada por cada uno era distinta, hecho que merecía la pena estudiar. ¿A qué se debían estas discrepancias? ¿Había alguna razón? A partir de aquí, debíamos buscar una herramienta que nos permitiera dar explicación a estas preguntas y esta fue los EDT y su análisis pre-textual, macro-textual y micro-textual. A través de la observación, la descripción y la comparación podemos descifrar las preferencias de los traductores, conocer si sus propuestas tienen justificación y hasta qué punto es interesante un estudio previo del sistema en el que se insertan.

Somos conscientes de que la tarea que nos hemos planteado no es fácil ya que se combinan tres fuertes disciplinas independientes entre sí. Sin embargo, consideramos que estos tres campos del saber, juntos, pueden ser de gran utilidad para la realización de un estudio novedoso que no solo se centre en aspectos terminológicos o de hermenéutica del Corán sino que aporten una nueva visión a un género irreconocible a simple vista.

Por todo ello, el primer paso antes de comenzar la labor descriptiva-comparativa pasa por:

- Identificación y reconocimiento de los *ʾamṯāl* coránicos. Puesto que conformarán el corpus del trabajo, es imprescindible explicar sus particularidades así como definirlos en extensión y número total. Huelga decir que no ha sido una tarea fácil puesto que es difícil romper con la imagen preconcebida de este género tan popular.
- Organización por orden de aparición. Tras su estudio nos dimos cuenta de que no existe ningún criterio fiable para organizarlos por tipos, esto es, parábolas, símiles o comparaciones, ya que muchos son meras descripciones y otros no poseen comparación o ejemplos. Probablemente, será más fácil llevar a cabo

esta distinción con los *ʾamṯāl* ocultos (aquellos que se acercan más a la definición de refrán o proverbio) ya que la mayor parte de ellos son cortos y metafóricos.

- Elección de cuatro traductores de diferentes perfiles. Hemos de recordar que partíamos de la hipótesis de que cada uno traduce de forma diferente de acuerdo con su política general de traducción. Con sus comparaciones conseguiremos apreciar el grado de influencia de su entorno y su forma de proceder ante ciertos problemas de traducción.
- Estudio de cada una de las traducciones. Para ello, tendremos en cuenta factores externos tales como las opiniones que se han emitido sobre ellos, reseñas, vida y obra de cada uno, entre otros aspectos; y factores internos, como el formato, la disposición del texto y los paratextos (prólogos, glosarios y notas).
- Elección de los términos marcados culturalmente. Para ello, hemos observado las cuatro versiones y nos hemos decantado por aquellos que poseen carga cultural, están connotados o hay que recurrir a las explicaciones para entender el contexto.
- Análisis de la terminología y observación de las técnicas empleadas para su traducción. Solo de esta forma se puede observar el grado de adecuación o aceptabilidad de las versiones y si son coherentes en las propuestas.
- Extracción de las técnicas para su posterior análisis estadístico. Además, se tendrán en cuenta para las conclusiones el estudio pre-textual y macro-textual.

0.4 Estructura de la tesis

Con el fin de cubrir los objetivos descritos anteriormente, consideramos importante llevar a cabo un estudio teórico aproximado de las tres disciplinas. Por todo ello, hemos desarrollado el estudio en base a tres líneas de investigación: los EDT, la traducción religiosa y la paremiología.

Así pues, esta tesis posee tres bloques, una aproximación al marco teórico, el estudio descriptivo-comparativo y el análisis del corpus.

El primer bloque está dedicado al estudio de las tres materias por lo que posee asimismo tres capítulos. Empezaremos abordando la disciplina de los EDT. Tras un repaso por el nacimiento de la disciplina, las figuras más representativas del

movimiento de la Escuela de Manipulación, pasaremos a la definición de conceptos relevantes aplicados a nuestra especialidad para acabar con el esquema del modelo que vamos a seguir para el análisis de los *ʾamṯāl*. Este patrón recogerá los datos derivados de la observación y análisis en tres perspectivas: pre-textual, macro-textual y micro-textual. En el primer nivel (pre-textual) hablaremos de la importancia de los detalles que se van a tener en cuenta. Uno de ellos será el análisis de la figura del traductor mostrando su lado personal y profesional. Otros serán la descripción física de la obra y ciertos peritextos y epitextos. En este apartado, además, formularemos la hipótesis de salida sobre cada traductor que servirá para corroborarse o no en las conclusiones. En el segundo nivel (macro-textual) se estudiarán las divisiones internas de las obras objeto de estudio. Y finalmente, en el apartado micro-textual se expondrá la ficha que servirá de modelo de análisis y que constará de varios subapartados.

El segundo capítulo de este bloque versará sobre traducción religiosa. Este apartado se divide igualmente en dos secciones. En la primera hablaremos de la historia de la traducción de textos religiosos prestando especial atención a la Biblia y el Corán, sus objetivos (motivos por los que se traduce), sus principales problemas y las principales formas de traducción. La segunda sección la dedicaremos exclusivamente al tratamiento del Corán: revelación, fijación por escrito, lecturas, exégesis, principales problemas de traducción a los que todo traductor del Corán debe hace frente y su relación con los ámbitos de la vida del musulmán.

Por último, el tercer capítulo lo consagraremos a la tercera disciplina, la paremiología. Después de presentar una introducción sobre el panorama de la paremiología española, pasaremos a la paremiología árabe prestando especial atención a la definición del *maṯal*. En este capítulo expondremos los tipos de *ʾamṯāl* que se pueden observar en el texto coránico, las clasificaciones más relevantes vigentes en la actualidad y la temática predominante. De ahí pasaremos a la justificación y extracción del corpus de trabajo. En esta sección se argumentará el porqué de nuestra decisión de trabajar con los *ʾamṯāl* claros o explícitos. Finalmente, dedicaremos una sección de este capítulo a exponer las principales teorías sobre el traslado de las paremias a otras lenguas.

En cuanto al segundo bloque, estará dedicado a la comparación de los distintos textos meta. Es aquí donde comienza el análisis texto a texto y donde se pone en práctica las teorías que se exponen en capítulos anteriores. Las tres partes (pre-textual,

macro-textual y micro-textual) contienen un estudio pormenorizados de los cuatro TM que conforman nuestro corpus. En el primer nivel se empezará por la descripción del TO para continuar con las caracterizaciones de cada TM en el que se recogerán datos de los traductores, observaciones y descripciones físicas. La descripción del título, cuerpo del texto, es decir, las divisiones internas y la disposición, en este caso, de las aleyas, su numeración y la traducción de los títulos de los capítulos o suras conformarán el grueso del segundo nivel. Aquí ya podremos apreciar levemente hacia dónde se dirige la norma del traductor, si hacia el polo meta u origen. Y terminaremos con el estudio micro-textual. En él, observaremos con cuadros comparativos la traducción ofrecida del término *maṯal* en los cuatro TM con el fin de detectar los matices. Este último apartado sirve de puente para el bloque siguiente puesto que se expone que la "unidad mínima estructural" será el *maṯal* que, a pesar de ser conscientes de que no lo abordamos como unidad, lo tenemos en cuenta en su conjunto ya que en la traducción coránica es imprescindible comprender el contexto.

Para acabar, este trabajo cuenta con un bloque de análisis del corpus, un gran apartado, ordenado por aparición de suras y que hacen un total de cuarenta y tres fichas. Cada *maṯal* aparece contextualizado, recogiendo la aleya correspondiente, transcripción, glosa, breve enunciado sobre la exégesis y la comparación de los términos en los cuatro TM. En este bloque, no pretendemos ofrecer la solución a ciertos problemas ya que ese no es el objetivo de los EDT, sino que nos limitaremos a describir la o las técnicas empleadas, los matices del término y detalles de traducción. Esta observación será fundamental para la elaboración de las conclusiones ya que de ella dependerán los resultados.

Finalmente, se presentarán las conclusiones de esta investigación de acuerdo con los objetivos marcados en líneas anteriores. Estas irán acompañadas de gráficos y estadísticas sobre las técnicas más empleadas y datos recogidos durante todo el proceso.

Esta tesis contiene una apartado de obras consultadas (bibliografía). Huelga decir que en ella se incluyen obras escritas en árabe por lo que hemos procedido a su transcripción fonética aproximada. Aquellas obras que ya están transcritas en caracteres latinos (ya sea en inglés, francés, español o alemán), puesto que han sido así fijadas y conocidas por ese título o nombre del autor, las hemos conservado de esta forma para facilitar su localización e identificación.

Para concluir, nos gustaría subrayar varios aspectos necesarios antes de emprender la lectura. Para las transcripciones fonéticas de los nombres de los autores,

títulos de obras o términos de interés hemos utilizado el sistema de Julio Cortés (véase apartado 1.3.3.2 en la sección "transcripción"). En este sentido, huelga aclarar que la asimilación fonética en las letras solares se ha mantenido solo en aleyas coránicas. Para el resto, esto es, transcripciones de nombres propios, títulos de obras y términos que hemos mantenido en árabe por considerarlo esencial, lo hemos transcrito con el artículo *al-* si corresponde. Respecto a las traducciones del Corán que van apareciendo durante la investigación, utilizaremos de igual modo la versión de Julio Cortés (2007) por tratarse de una de las más divulgadas en la actualidad y de cómoda lectura. Cada vez que aparezca una referencia del Corán, irá acompañada del número de sura y aleya de esta forma: Corán, 1. 5).

Finalmente, en relación con las traducciones de los cuatro TM presentes en el análisis del corpus, se ofrecen tal y como aparecen en las versiones. Hemos respetado el tipo de comillas, los signos diacríticos, la utilización de la mayúscula, el estilo y la transcripción de los términos. Las notas a pie de página de Cortés, González o Cansinos presentes en el corpus se han insertado dentro del cuadro correspondiente después de la traducción para evitar confusiones con las notas al pie de propias de nuestra investigación.

PARTE PRIMERA: APROXIMACIÓN AL MARCO TEÓRICO

1 Los Estudios Descriptivos de Traducción (EDT)

La presente investigación se enmarca dentro de los Estudios Descriptivos de Traducción (EDT). En este capítulo presentaremos las bases de los mismos. El objetivo es hacer un recorrido conciso con el fin de mostrar sus orígenes, principales características, autores más relevantes y su relación con la Escuela de la Manipulación. Tras situar la rama descriptiva dentro del campo de los Estudios de Traducción, recogeremos los conceptos y nociones más relevantes que guardan relación con nuestro estudio ordenados alfabéticamente. Finalmente, presentaremos el modelo de análisis elegido que servirá de base para nuestra tesis.

1.1 Estudios de Traducción

En la actualidad, los Estudios de Traducción se consideran una disciplina independiente que se estudia desde un punto de vista distinto al de la lingüística o la filología teniendo en cuenta otros factores obviados hasta ahora y que han permitido que la traducción se considere como una actividad autónoma. El objetivo es estudiar los fenómenos de traducción a través de unas herramientas de trabajo que le son propias dentro de un marco epistemológico (Rabadán y Fernández, 1996: 116). Y es que uno de los problemas que supuso un gran inconveniente, imposible de explicar con las líneas de investigación vigentes en aquel momento, era el de la "intraducibilidad" de las lenguas. En este contexto, y en un intento claro de acabar con esa intraducibilidad, surgieron nuevos planteamientos que contrastan con las líneas más conservadoras (Calvo, 2011: 9). Según este autor, se trata de una etapa de transición entre prescriptivismo puro y descriptivismo, en la que un gran número de estudiosos enmarcados en corrientes prescriptivistas empiezan a formular teorías novedosas. Pone además, el ejemplo de Nida, quien formula por vez primera el concepto de "historicidad" y de "equivalencia dinámica" (basada en la cultura receptora y en la aceptabilidad del texto traducido por parte de los lectores), frente a la "equivalencia formal" (defendida por la perspectiva prescriptivista). Frente a la rigidez prescriptivista, que pensaba en términos de "literal" / "libre" o "correcto" / "incorrecto", aparece una teoría nueva que entiende a la cultura de llegada, es decir, al polo receptor, como un elemento central en su postulado teórico. La traducción es, pues, un acto comunicativo que implica adaptar un texto a un receptor y a

un contexto no previstos. En cierto modo, consiste en un acto de "manipulación textual" en la que es imprescindible la comprensión de la naturaleza del propio concepto de texto (Rabadán, 1996: 121). En definitiva, todo aquello que el prescriptivismo denominaba imitación, adaptación o versión, pasa a ser el parámetro de estudio de los factores que han originado un determinado parámetro de producción traductora dentro de un polisistema en un entramado social concreto (García, 2005: 19).

Es aquí donde empieza a considerarse la importancia del estudio de las traducciones, pasando de un enfoque inductivo a otro deductivo y que posibilita que la traducción comience a considerarse como una disciplina autónoma (Calvo, 2011: 9).

En el año 1972, Holmes concebía el "mapa" de una disciplina llamada Estudios de Traducción cuyo campo de estudio se ocupaba de analizar, comprender y predecir sus fenómenos. Persiguen ciertos objetivos básicos: describir, explicar y predecir de manera sistemática y coherente los objetos de estudio (Rabadán, 1991: 51). Esta concepción resultó ser tripartita, ya que se organizaba en tres ramas: teórica, descriptiva y aplicada. Así pues, la rama teórica se basa en explicar y predecir los fenómenos de traducción; la descriptiva tiene como fin recoger y sistematizar los fenómenos empíricos objeto de estudio, además de observar y analizar las regularidades de comportamiento traductor; y finalmente, la aplicada se ocupa de la elaboración de materiales y herramientas que faciliten la labor de traducir o las actividades legítimamente relacionadas con ella. A su vez, cada una de estas ramas mantiene una relación de interdependencia con las otras dos y cumple una función completa (Toury, 2004: 17).

Pero a pesar de esta clara organización, aparecida en los años 70, en ocasiones surge la duda de dónde se sitúan exactamente los EDT. En este sentido, los EDT son el puente entre la teoría y la práctica, el necesario punto de partida hacia los estudios aplicados (o extensiones aplicadas), así como un viaducto de ida y vuelta entre la práctica real existente y la que los traductores producirán en el futuro (Toury, 2004:19). Según Hurtado (1999: 11), "las tres ramas están imbricadas. Los estudios descriptivos, colocados en el medio, son la base de la disciplina y para los teóricos". Se trata de datos empíricos que habrá que recoger, seleccionar y analizar, en una progresión metodológica que asegure su utilidad e interrelación con estudios similares sobre otros fenómenos, de forma que la teoría, en último término, se vea enriquecida por los resultados procesados, explicados y abstraídos de estudios concretos sobre corpus bien construidos y suficientemente justificados (Toury, 2004: 19). Siguiendo con esta línea y en palabras de Rabadán y Fernández Polo (1996: 117), "el nuevo marco de los Estudios

de Traducción supone pasar de afirmaciones gratuitas a establecer un protocolo de trabajo basado en el esquema habitual del método científico (Hipótesis-observación empírica-verificación)".

En base a esta función "puente" que mencionaba anteriormente Toury, Rabadán (2000: 14) subraya que los EDT "son el forjado y los cimientos de la disciplina, el lugar de encuentro de aproximaciones lingüísticas y textuales, semióticas y culturales, independientemente de la procedencia del investigador o de los objetivos de su investigación".

Los EDT cuentan, a partir de los años setenta, con las aportaciones de un grupo de autores que mantienen un enfoque descriptivo y sistémico. Aparecen nuevas tendencias en la literatura que sustituye la prioridad y la prevalencia del texto por la noción de sistema concibiendo la literatura como medio de comunicación e institución social (Iglesias, 1994: 309). Los autores se organizaban en dos grupos. El primero, el grupo de Tel Aviv en Israel compuesto por Itamar Even-Zohar y Gideon Toury, se caracterizaba por su Teoría del Polisistema. El segundo, fue el grupo al que algunos autores denominan *Translation Studies*, con centro en los Países Bajos pero que reúne a varios estudiosos europeos y norteamericanos (James S. Holmes, José Lambert, Raymond van der Broeck, André Lefevere, Theo Hermans, Susan Bassnett-McGuire, Maria Tymoezko, etc.). Ambas tendencias forman lo que se llaman EDT. Pero sin duda, la denominación más conocida es la de la "Escuela de la Manipulación", que toma su nombre de la publicación de la antología *The Manipulation of Literature Studies in Literary Translation*, editada por Theo Hermans (1985) (en García, 2005: 15). El objetivo es el estudio de la recepción de las traducciones así como de su repercusión en la cultura de llegada. La principal característica de esta escuela difiere de las concepciones tradicionales en torno a la traducción (la fidelidad ante todo), sino que más bien, y citándolo textualmente "From the point of view of the target literature, all translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose" (Hermans 1985: 11). Como vemos, se trata de una nueva idea cuya base reside en el receptor de las traducciones, en la cultura de llegada y en su repercusión en la misma (García, 2005: 16).

A este respecto, García (2005: 16) comenta en su tesis que este "enfoque descriptivo y sistémico tiene una orientación sociocultural, donde el énfasis recae en la traducción como producto y en la función del texto traducido en la cultura de llegada.

Su interés, por tanto, reside en las relaciones intertextuales e interculturales más que en las puramente interlingüísticas".

El grupo en su conjunto se va constituyendo a raíz de una serie de congresos internacionales sobre traducción literaria en la segunda mitad de la década de los 70 (Hurtado, 2011: 558-59). Como afirma Vidal (1995: 60), estas escuelas incluyen en principio a representantes de dos tendencias teóricas con bastantes puntos en común: de un lado, los Estudios de Traducción y de otro, la Teoría Polisistémica. A este respecto, Gentzler (1993: 106) declaró que el hecho de que estos dos grupos trabajen juntos y tengan rasgos en común "es posible gracias a la existencia de un cierto paralelismo a nivel intelectual entre Israel y los Países Bajos en determinadas situaciones sociales e históricas, destacando principalmente la influencia ejercida sobre sus literaturas nacionales por parte de literaturas extranjeras". En otras palabras, su difusión internacional se ha dejado sentir en aquellos lugares en los que conviven diferentes sistemas lingüísticos y literarios principalmente (Iglesias, 1994: 327). Por otro lado, nos gustaría señalar que, a pesar de la repercusión que tuvieron estas dos escuelas en esta nueva concepción de la traducción desde un punto de vista descriptivo y sistémico, no se centra únicamente en ellas.

En definitiva, lo que empezó y se desarrolló en los setenta se expande en los ochenta, se consolida, expande y revisa en los noventa alcanzando en su evolución el siglo XXI (García, 2005: 16-17).

El autor que presenta oficialmente el nuevo paradigma para el estudio de la traducción literaria basado en una teoría global y en una investigación práctica es Theo Hermans. Este estudioso sitúa la literatura traducida dentro de un polisistema complejo que supone, al mismo tiempo, una pieza más dentro del dinámico conglomerado de un sistema cultural enmarcado en un lugar y tiempo determinado. Los textos son objeto de manipulaciones y adaptaciones concebidas con una finalidad en la cultura receptora (García, 2005: 17-9). Como expresa Hermans (1985: 13-14), lo importante es no considerar a las traducciones como textos aislados sino ir más allá para ofrecer, de este modo, un amplio marco contextual. Es decir, las traducciones son el resultado de una serie de "influencias" externas que le dan valor en su conjunto.

Respecto a la Teoría del Polisistema, nace en este período de transición y se basa en fundamentos descriptivistas a través de amplios corpus de obras literarias traducidas. Se define como "un sistema de sistemas que se interseccionan, dado como un todo estructurado cuyos miembros son interdependientes y en el que además pueden

utilizarse diferentes opciones que coexisten a la vez. Se trata pues, de una estructura abierta, múltiple y heterogénea en la que concurren redes de relaciones" (Iglesias, 1994: 331). Las normas, condicionantes que gobiernan la producción y recepción de las traducciones, constituyen los cimientos. Como ya dijimos, también se le denomina "Escuela de la Manipulación" ya que si nos situamos en la cultura receptora toda traducción implica un grado de manipulación del texto original en virtud de un propósito determinado (Hermans, 1985:11). Según Franco (2001: 164), son tres los aspectos principales que definen la Escuela del Polisistema:

> La escuela de polisistemas presenta tres postulados básicos: el descriptivismo como único método científico válido, la hegemonía del polo de recepción en todo el proceso traductor y la existencia de un conglomerado dinámico de sistemas que señalan la historicidad de la traducción y su sometimiento a normas variables en cada sociedad y momento concretos.

Para el autor israelí, la literatura traducida se presenta como uno de los elementos que participan en la configuración del polisistema literario, donde puede funcionar como un subsistema diferenciado con sus propias características y modelos o estar integrada dentro del sistema representado por la literatura meta (Even-Zohar, 1990c: 46). Concibió los polisistemas como un conjunto jerarquizado de sistemas cuya constante interacción provoca la evolución y el progreso continuo de los mismos. La condición diacrónica se incorpora al estado sincrónico a través de la tensión permanente entre los distintos estratos de los polisistemas. Este se organiza en un estrato central y otro periférico. De este modo, cuando el elemento periférico llega al centro, se convierte en un elemento canonizado, legitimado u oficial (Iglesias, 1994: 331). Los sistemas, por su parte, están formados por géneros que se dividen a su vez en canónicos (las normas y obras literarias aceptadas y consideradas adecuadas en los círculos dominantes de una cultura), y no canónicos (normas y obras literarias rechazadas e impropias dentro de los círculos). Esta lucha de géneros literarios rechazados o impropios constituye el "empuje" necesario para que se dé la evolución literaria (Calvo, 2011: 10).

Parece lógico que la traducción de obras literarias ocupe un segundo plano dentro de un polisistema determinado, debido, en muchos casos, a la poca atención que tradicionalmente se le ha dispensado a la traducción. En el caso del Corán, esta consideración ha ido cambiando a lo largo del tiempo y las posiciones central y periférica de las traducciones dependen del lector, en otras palabras, de si el lector

potencial es musulmán o no. Pero ¿en qué sentido la posición de la literatura traducida viene determinada por la religión del lector en potencia? Para entender esta postura, volveremos a retomar las definiciones de los dos tipos de posiciones. Como dijo Even-Zohar (1999), la posición de una traducción dentro de un polisistema no es algo fijo y puede variar con el paso del tiempo o en ciertas situaciones. Si una traducción ocupa una posición central, esto implica que no se mantiene distinción alguna entre original y traducción y, en ocasiones, se convierte en un instrumento de elaboración de un nuevo repertorio. Además, la traducción adquiere tal nivel porque resulta próxima al sistema imperante en la cultura receptora en función de su adecuación. Solo un no musulmán aceptaría considerar que la traducción y el original son equivalentes, es decir, que no existe distinción entre ellas y posee el mismo carácter sacro que el TO. Aquí es donde las concepciones religiosas hacen su aparición. La gente corriente cuando adquiere una traducción del Corán no se pregunta si es una traducción directa o por el nivel de adecuación de los términos. Quizás no sepa ni que es una traducción o si el traductor es mejor o peor, conocido o desconocido, sino más bien piensan que compran "el Corán". En cambio, para un musulmán (en nuestro caso hispanohablante) sin conocimiento del árabe, las traducciones no son más que simples explicaciones del original debido a la supremacía del TO por su carácter sacro y pasan a ocupar un consciente lugar periférico. Evidentemente, esta postura afecta a los TM traducidos objeto de estudio ya que, aunque todas las versiones en principio vayan destinada a un público general, es cierto que el resultado de las decisiones traductológicas reduce y especializa al tipo de lector.

En el sistema de origen, esto es, en el sistema cultural de nuestro TO ocurre lo mismo que lo anteriormente descrito. Un musulmán arabófono concibe cualquier traducción del Corán en la lengua que sea como una obra de consulta o material de investigación probablemente con fines académicos. Ahora bien, hemos de recordar que las posiciones no son fijas y pueden sufrir variaciones a lo largo del tiempo. Por ejemplo, en Turquía en los años veinte con el periodo de Atartük, se permitió la llamada a la oración (*āḏān*) en lengua turca. Este es un claro de ejemplo de la complejidad del polisistema, donde la política y la sociedad influyen en la posición de las lenguas y en consecuencia, pueden cambiar el estatus de las obras religiosas traducidas. En la actualidad, la oración (*ṣalāt*) debe realizarse en lengua árabe aunque el sermón (*juṭba*) así como las invocaciones a Dios dentro del rezo (*dūʿāʾ*) se pueden hacer otra lengua. Por lo tanto y a tenor de lo expuesto, para determinar las posiciones que ocupan

nuestros TM, hemos de observar la propia figura del traductor, la religión imperante en el sistema cultural receptor y el perfil de los lectores en potencia.

Even-Zohar establece tres casos en los que la traducción de obras literarias puede disfrutar de una posición más centralizada frente a otros sistemas. Estos son:

- Situación en la que un nuevo tipo de literatura no ha conseguido establecerse dentro de un determinado polisistema. De este modo, las traducciones serían un nuevo modelo, se convertiría en un referente textual para la literatura en auge.
- Si la literatura original de un sistema literario fuera periférica, su literatura traducida podría pasar a ocupar una posición central. Este es el caso de pequeños países o regiones cuya producción literaria pasa desapercibida debido a una producción literaria de mayor influencia. Aquellas zonas que presentan un sistema literario original débil o reciente por razones políticas, de tamaño del país o conflictos, la literatura traducida ocupa su lugar.
- En aquellos momentos de crisis en la evolución de los polisistemas. La traducción de obras literarias se presenta como una importante vía para contrarrestar la decadencia de los modelos existentes dentro del polisistema.

Por tanto, cabe entender la traducción como un fenómeno dependiente de las relaciones entre los sistemas literarios existentes dentro de un polisistema, más que como una actividad con axiomas válidos para cada cultura receptora. En definitiva, la forma en la que se concibe la traducción dentro de una cultura depende de la posición que ocupen las traducciones dentro de un polisistema concreto (Calvo, 2011: 11).

El reconocimiento de la traducción como una actividad autónoma conlleva considerar la traducción como un fenómeno complejo, mucho más general que no puede suponer un simple trasvase lingüístico entre diferentes sistemas de equivalencias predeterminadas y llevado a cabo de forma totalmente aséptica. Del mismo modo, y como consecuencia de ello, se defiende al polo meta, considerándolo una obra independiente la cual no se compara con el original sino con otras traducciones dentro del propio polisistema. Solo de esta forma se observa la influencia de los niveles y subniveles que envuelven a las traducciones. Por tanto, únicamente entendiendo a la traducción como resultado y en interrelación con otras traducciones, podemos realizar un estudio más extenso que tenga en cuenta, entre otros factores, las convenciones técnicas o literarias, o los parámetros de corrección existentes en una determinada cultura, consideración fundamental para su estudio (Calvo, 2011: 12).

Llegados a este punto, sería interesante observar la posición que ocupan las versiones del Corán en lengua española en nuestro entorno. Para ello, huelga hacer mención a lo que apuntábamos anteriormente. Para un español converso, la traducción del Corán formará parte de la literatura periférica. Ahora bien, para el resto de personas, las versiones del Corán hoy en día ocupan una posición central. Los conflictos actuales que afectan a países árabes, el aumento de la presencia de musulmanes en nuestro país por razones de inmigración, trabajo o estudios han contribuido a ello. Las traducciones se han convertido en un modelo de discurso religioso y muestra de ello lo vemos a diario en los medios de comunicación, series, páginas web sobre el islam o incluso en el cine. Oímos hablar de la expresión "Dios es grande", "infieles", "asociadores", términos que forman parte cada vez más de nuestro lenguaje cotidiano y que permiten identificar al referente ya están marcados culturalmente. El lenguaje, expresiones y citas coránicas que emiten los medios, pertenecen a las versiones al español del Corán. En definitiva, cada vez más, las traducciones al español del Corán están ocupando un hueco y se consolidan como modelos textuales de referencias para sermones, discursos o cualquier otro ámbito en el que se usen palabras coránicas.

Por otro lado, el hecho de que se haya cambiado el modelo de análisis actual de la traducción se debe en gran parte a la Escuela Polisistémica. Tal y como comenta García (2005: 19), "la teoría del polisistema, frente al tradicional enfoque sincrónico y estático, concibe la literatura como un sistema complejo, dinámico y heterogéneo, constituido por numerosos subsistemas que se caracterizan por oposiciones y continuos cambios".

Por otro lado, Even-Zohar elaboró un modelo sobre los factores literarios basándose en el esquema de comunicación lingüística de Jackobson: productor (agente que genera la mercancía o producto literario ya sea este nuevo o repetitivo, consumidor (individuo que utiliza un producto), producto (realización de un conjunto de signos o materiales que resulta de un comportamiento determinado), repertorio (conjunto de reglas y materiales que rigen tanto la creación como el uso de un producto, esto es, tanto su producción (repertorio activo) como su consumo (repertorio pasivo), institución (agregado de factores, tales como críticos, instituciones educativas, editoriales, medios de comunicación de masas, etc., implicados en el mantenimiento de la literatura como actividad sociocultural), y mercado (conjunto de factores implicados en la compraventa de productos literarios y en la promoción de tipos de consumo) (Even-Zohar, 1999: 23-52).

Volviendo a los setenta, otro autor que utilizó y se sirvió del modelo polisistémico fue Gideon Toury, quien pretende desarrollar una metodología deductiva para el estudio de la traducción con el objeto de identificar el comportamiento traductológico dentro de un contexto sociocultural concreto. En definitiva, presenta lo que se conoce como EDT, fenómeno que no pretende explicar cómo se debe traducir ni cuáles son las licencias que se puede tomar el traductor. El objetivo es resaltar los factores que condicionan la traducción desde un punto de vista histórico y social.

El investigador que plantea su estudio a partir de los presupuestos de los EDT lo hace partiendo de unas evidencias, que son las traducciones en cuanto hechos culturales que existen porque fueron producidas por traductores, más o menos profesionales o profesionalizados, con una competencia mayor o menor en situaciones relativamente restrictivas. Lo que el investigador estudia es lo que el profesional produce o ha producido (Toury, 2004: 18).

En la misma línea, en lugar de evaluar traducciones entendidas tan solo como resultado final, producto de un trasvase de significados, los EDT pretenden estudiar los parámetros surgidos en un determinado marco sociocultural con el fin de diferenciar lo que son traducciones de lo que no son. Desde la óptica de Toury, el estudio de la traducción no se ha de realizar de forma inductiva, sino que ha de seguir un recorrido que dé inicio a partir de los hechos observables para concluir con la descripción de los hechos no observables (Calvo, 2011: 13).

Del mismo modo, se postula que la cultura receptora condiciona la traducción puesto que esta ha impulsado el proceso traductológico. En consecuencia, los EDT consideran traducción "cualquier enunciado surgido en el marco de una lengua término, presentado o considerado como tal en la cultura término por las razones que fueren" (Toury, 1985: 19-20). Es decir, podríamos definir la traducción como todo texto que la sociedad considera traducción en un tiempo y lugar determinados. En definitiva, Toury afirma que las traducciones "pertenecen a un único sistema: el de la lengua de llegada". De ahí que desde la óptica de los descriptivistas, no hay traducciones correctas o incorrectas. El objeto de estudio no es juzgar una traducción sino explicar los fenómenos externos e internos, lingüísticos y no lingüísticos cuyo producto es dicha traducción (Calvo, 2011: 14). Y es que el postulado hasta entonces era de máxima fidelidad al original. Ahora bien, si postulamos que todo texto traducido es "equivalente a su original", la cuestión principal no sería si el TM es una traducción, sino más bien de qué tipo de traducción se trata (Rabadán 1992: 48). Como consecuencia de ello, se

presenta un modelo de normas localizadas entre la competencia y la actuación. Mientras que la competencia indica la totalidad de las distintas opciones de las que dispone un traductor en un contexto determinado, la actuación hace referencia a las opciones que efectivamente se emplean en el proceso traductológico. En este sentido, las normas, contrariamente a lo que se pudiera pensar, no son más que las opciones elegidas por el traductor situadas en su contexto lingüístico-social y que nos permiten, a través de su observación y estudio, detectar el comportamiento (no siempre regular) del traductor.

Del mismo modo, aunque parezca que una traducción obedece a elecciones al azar, Toury advierte de la existencia de condicionantes de traducción que conforman la apariencia final del texto traducido, a las que debemos prestar atención en la cultura de llegada (por ejemplo: formato, tipología textual, género, etc.) (Calvo, 2011: 14-15).

Finalmente, gran parte de la comunidad investigadora ha considerado que los EDT son un modelo teórico; sin embargo, es mucho más que eso. Su naturaleza flexible y dinámica subyace a esta propuesta.

Los EDT, o sus actualizaciones, ni explican, ni predicen. "Su papel es ayudar al investigador a obtener y analizar los datos observables sobre los que se va a fundamentar su formulación teórica, y actuar como 'túnel de pruebas' a la hora de verificar la validez de los principios teóricos facilitando nuevos datos descriptivos. Además de ser la piedra angular sobre la que se construye toda teoría, los EDT son el punto de las aplicaciones a la traducción" (Toury, 2004: 20). Son, sin duda, una potente metodología que ha permitido secuenciar los distintos pasos de la investigación básica en Estudios de Traducción (Toury, 2004: 21).

1.2 Conceptos y nociones relevantes

En este apartado hemos seleccionado algunos de los conceptos más relevantes que nos ayudarán a aproximarnos a los EDT. Nos interesa señalar que hemos escogido solo aquellos que guardan relación con este trabajo de investigación[1].

- Adaptación: Concepto relacionado con el de traducción. Tiene lugar dentro de la misma lengua, entre textos diferentes (uno de partida, y otro de llegada que será el adaptado) con la intención de que el texto resultante cumpla una función diferente al texto que se toma como fuente. Este fenómeno lo tendremos muy en

[1] La mayor parte de estos conceptos han sido tomados de Toury (2004).

cuenta porque nos permitirá ver hasta qué punto la traducción está orientada al polo meta.

- Comparación (total o parcial): Optamos por una comparación parcial ya que aislaremos los *ʾāmṯāl* (ver apartado 3.2.1), los cuales constituyen el corpus de nuestra investigación.
- Contextualización: A la hora de ofrecer descripciones exhaustivas y explicaciones viables hemos de partir de una correcta contextualización. Esta actividad forma parte del estudio de las traducciones y es necesario establecerla ya que no viene dada normalmente (Toury, 2004: 70). Además, contextualizar de forma apropiada también supone diferencias claramente entre elementos de traducción que pertenecen a una cultura, esto es, en cuanto a sus respectivas posiciones dentro de ella. No es probable que dos TM estén al mismo nivel, en otras palabras, ocupen exactamente la misma posición, mucho menos como un simple reflejo de la posición del original en la cultura original.
- Corpus: Conjuntos organizados de textos, ordenados en torno a criterios de selección. Hemos optado por un corpus textual que se compone del Corán original (en árabe) y cuatro traducciones directas al español.
- Equivalencia: Deja de significar "correspondencia lingüística" o "identidad semántica". Una relación dinámica e histórica que se establece entre el TO y cada una de sus traducciones, de forma que no hay una traducción correcta sino que es traducción todo aquello que en la cultura receptora se considere como tal: "The initial question is not whether a certain text is a translation (according to some preconceived criteria which are extrinsic to the system under study), but whether it is regarded as a translation from the intrinsic point of view of the target literary polysystem" (Toury 1980: 43). Según Nida y Taber (1974: 16) una traducción será correcta si el lector al que va destinada es capaz de entenderla claramente, por lo que planteada de esta forma la cuestión se pueden encontrar varias traducciones correctas.
- Inventario-Catálogo: El más utilizado es de tipo bibliográfico, esto es, un listado de entradas de obras con indicación de autor, título, editorial, año de publicación, etc. Esto nos ha permitido organizar la documentación relacionada con el tema en cuestión.
- Noción de (supuesta) traducción: Según Toury (2004: 74-76), se trata de un conjunto de (al menos tres) postulados:

- Postulado del Texto Origen: Se considera que un texto es una traducción porque se admite que existe otro texto, en otra cultura y en otra lengua, que tiene prioridad tanto cronológica como lógica sobre dicha traducción: no solo se supone que tal texto ha precedido en el tiempo al que se toma como su traducción, sino que también se presume que ha servido como punto de partida y como base para la misma. Este postulado es muy claro en nuestro trabajo. Existe un texto de partida, un original en árabe y superior en todos los sentidos desde un punto de vista islámico.
- Postulado de Transferencia: Proceso en virtud del cual surgió una supuesta traducción; implica la transferencia de ciertas características del supuesto texto origen, que ahora comparten ambos, texto origen y traducción. Consideramos que algunas de las características más relevantes y difíciles de transferir son el estilo y el tono. Para los musulmanes, el Corán es único en su tipología, en su forma, inimitable e irrepetible. No ocurre lo mismo con el contenido ya que todos los traductores se han ceñido únicamente en transmitir el mensaje, explicar el contenido en virtud de la forma.
- Postulado de Relación: Aceptar la premisa de que un texto es una traducción implica que hay relaciones que lo vinculan a su supuesto original y que se pueden reconstruir. Este punto no es tan evidente puesto que si intentamos reconstruir el original partiendo de una traducción se vuelve una tarea 'casi' imposible a pesar de las transcripciones de un gran número de términos de difícil traducción (Toury, 2004: 74).

- Norma: El análisis de la información que contiene un inventario concreto llevará a constatar una serie de comportamientos o fenómenos empíricos recurrentes. De ahí se pasa a aislar una serie de regularidades que, una vez explicadas, se formularán como normas de comportamiento traductor para ese periodo, producción o tipo concreto. La "norma inicial" es la elección básica del traductor. Un traductor tiene la posibilidad de plegarse al texto origen siguiendo sus normas, o adquirir las normas de la cultura meta que acogería el producto final. En el primer caso, la traducción tenderá a adoptar las normas del texto origen, y con ellas también las normas de la cultura origen. Esta opción ha sido

considerada a lo largo de la historia como el tipo de traducción adecuada[2]. Sin embargo, esta posición puede presentar ciertas incompatibilidades con la práctica y las normas del polo meta, principalmente en términos muy marcados culturalmente como el caso que nos ocupa. Si elegimos la segunda postura, se activan y se ponen en funcionamiento los sistemas de normas de la cultura meta. Una de las principales consecuencias son los giros y las transformaciones del sistema lingüístico meta. Si el acercamiento a las normas del polo origen determina la adecuación de una traducción respecto al original, el respeto a las normas que se originan en la cultura meta determina su aceptabilidad[3] (Toury, 2004: 98). Según Rabadán (1992: 48), "el concepto de norma, por su parte, se refiere a las pautas que determinan qué actuación traductora se considera aceptable en una cultura dada en un momento histórico determinado". La noción de norma inicial está diseñada para servir de herramienta explicativa. Permite explicar las elecciones en los microniveles en base al polo (meta u origen) elegido (Toury, 2004: 99). Por otro lado, existen dos grandes grupos de normas: las preliminares y las operacionales. Las primeras van orientadas, entre otras cosas, a comprobar si se trata de una traducción directa o no. Las normas operacionales dirigen las decisiones que se toman durante el acto de traducción. Afectan a la matriz del texto (la forma de distribuir el material lingüístico, la textura y la formulación verbal). También gobiernan directa o indirectamente, las relaciones que se establezcan entre el texto meta y el texto origen, es decir, qué es más previsible que permanezca invariable en la traducción y qué cambiará. Dentro de este grupo, podemos distinguir entre normas matriciales y lingüístico-textuales. Respecto a las normas matriciales regulan la existencia misma del material previsto en la lengua meta como sustituto del material correspondiente en la lengua origen: ubicación en el texto, omisiones, adiciones, cambios de ubicación y manipulación de la segmentación. Finalmente, las lingüístico-textuales, gobiernan la selección del material en que se formula el texto meta con el que se remplaza el material lingüístico y textual del original. A su vez, las hay generales, es decir, aplicables a todas las traducciones, o

[2] Toury (2004: 98), cita la definición propuesta por Even-Zohar sobre qué es una traducción adecuada: es la que actualiza en lengua meta las relaciones textuales de un texto origen sin violar su sistema lingüístico [básico] (En Even-Zohar, 1975: 43).

[3] Los conceptos de "adecuación" al polo origen o "aceptabilidad" al polo meta, tienen varias denominaciones. Por ejemplo, Peña habla más bien de "reproducción" y de "domesticación". Véase Peña (1997).

particulares en cuyo caso solo se aplicarían a un tipo o modo concreto de traducción.

Parece evidente que las normas preliminares preceden lógico y cronológicamente a las operacionales. Esto no significa que no se den relaciones entre estos dos grandes grupos, ni influencias mutuas e incluso condicionamientos en ambas direcciones (Toury, 2004: 101). Se puede considerar que las normas operacionales constituyen un modelo o referencia para producir traducciones, bien respetando las normas activas en el texto origen (es decir, traducción adecuada) con algunas modificaciones, o bien teniendo en cuenta unas normas del polo meta. Igualmente, se podría buscar un determinado equilibrio entre las normas de ambos polos. Cuando se adopta la primera postura, la traducción no se introduce en la cultura meta, sino que se le impone. Si se adopta la segunda postura, se introduce en la cultura meta una versión del trabajo original, basándose en un modelo que existía con anterioridad. En definitiva, se tratan de normas que determinan tanto el tipo como el grado de equivalencia presentes en las traducciones reales. Constituyen un paso esencial y necesario para establecer cómo se ha actualizado el postulado funcional-relacional de equivalencia.

Posiblemente, al final de un análisis serio nos encontremos con que las normas de traducción dependen en buena parte del lugar que ocupa la traducción en la cultura meta. Además, las normas también son entidades inestables y cambiantes por su propia naturaleza como normas (Toury, 2004: 102- 104). De ahí que sea interesante estudiar el aspecto comparativo que, en nuestro caso, se traduce por la comparación de cuatro traducciones del Corán al español.

Por otro lado, en una sociedad es fácil observar tres tipos de normas que compiten entre sí: las dominantes (que ocupan el centro del sistema); las previas (restos de conjuntos de normas) y los rudimentos de las nuevas, que despuntan en la periferia. En base a esta afirmación podemos hablar de ser “moderna” o “anticuada” en la actividad traductora. Sin embargo, una norma solo se puede clasificar como “anticuada” si estuvo activa en un periodo anterior, y si en aquel momento tenía una posición “no-anticuada”. Del mismo modo, se tacha de “vanguardista” al comportamiento gobernado por normas a la luz de actitudes posteriores al respecto, de lo que se desprende la idea de que la

contextualización histórica es necesaria tanto desde un análisis diacrónico como sincrónico (Toury, 2004: 105- 106).

Por último, hemos de mencionar el fenómeno íntimamente ligado a las normas de traducción: la reconstrucción. Existen dos fuentes principales para llevar a cabo esta actividad: la textual y la extratextual.

- Textual: para todo tipo de normas, los propios textos traducidos, y para diversas normas preliminares, inventarios analíticos de traducciones (es decir, textos "virtuales");
- Extratextual: formulaciones semi-teóricas o críticas, como por ejemplo "teorías" prescriptivas de la traducción, escritos de traductores, editores, casas editoriales y otros agentes involucrados o relacionados con la actividad traductora, evaluaciones de traducciones concretas, o de la producción de un traductor o "escuela" de traductores, etc.

Los textos son productos primarios de un comportamiento regulado por normas, las formulaciones verbales de las normas son productos secundarios de la existencia y actividad de esas normas (Toury, 2004: 107- 108).

Para concluir esta entrada, hemos de comentar que el comportamiento de un traductor no tiene porqué ser sistemático. La toma de decisiones no siempre obedece al mismo criterio. En ciertos casos, muchas de las elecciones se hacen atendiendo a diferentes aspectos observados en durante el proceso de traducción, por ejemplo, dificultades terminológicas y culturales o la observación de los polos (meta u origen) en ese instante. No obstante, solo se puede observar el grado de coherencia del traductor al final de la investigación (Toury, 2004: 109). Lo más importante de "ser traductor" es que sea capaz de cumplir un papel social, en otras palabras, que sea capaz de realizar una traducción de forma que su comunidad la considere aceptable y de acuerdo a sus normas. Y para que esto ocurra, el traductor ha de adquirir 'esas' normas, requisito previo para convertirse en traductor de un entorno cultural (Toury, 2004: 94).

- Pares de textos: De los conjuntos textuales identificados como corpus, tras un proceso previo de comparación, llegamos a establecer cadenas textuales (TO, TM1, TM2…). Nuestras cadenas textuales sería: TO, TM^1, TM^2, TM^3 y TM^4 los cuales se someterán a análisis descriptivo-comparativos.

- Posición (o función): Este debería ser el factor que condiciona la configuración misma del producto, la representación lingüística, o ambos. Y es que, detrás de toda traducción existe un determinado ambiente cultural y fueron pensadas para responder a ciertas necesidades, u ocupar ciertos "espacios" en dicha cultura. En consecuencia, se podría decir que los traductores operan ante todo en beneficio de la cultura para la que conciben dicho interés, sea cual sea (aunque también puede que actúen de acuerdo a sus propios intereses). Por el contrario, es decir, si se reconstruyen ciertos rasgos o características en lengua de llegada, puede significar que el interés del traductor radica en el polo meta (Toury, 2004: 48-49).

  No obstante, la posición de las traducciones (como productos) en la cultura anfitriona no es lo único que cambia. También se habla de cambio de posición en cuanto a términos de posición "central" frente a "periférica"; en otras palabras, la situación dominante frente a ocasión, o más o menos prestigio. Además, esta viene determinada por consideraciones que surgen en la cultura que lo aloja. Y es que un TM no podría compartir de ningún modo el mismo espacio sistémico que el TO, ni siquiera cuando ambos están físicamente presentes. Aunque esto no implica que la traducción pudiera alguna vez estar en situación de volver a relacionarse en la cultura original, u ocasionalmente con el texto origen mismo. Siguiendo la misma línea, Toury comenta que tanto la traducción como sus productos o modelos no solo pueden provocar cambios en la cultura meta, sino que los provocan. Por eso, hay culturas que recurren a la traducción como principal modo de ir rellenando vacíos. Se trata de la observación de que algo 'falta' en la cultura meta, algo que debería haber estado allí y que, por fortuna, ya existe en otro sitio. Entonces, la traducción es tan válida como si hubiera sido iniciada por la cultura meta. En otras palabras, siempre se parte de cierta deficiencia en dicha cultura meta, hasta en situaciones, como, por ejemplo, en contextos coloniales (Toury, 2004: 66-68).
- Texto nativo (producido en la lengua o cultura meta que se estudia): Se perciben como "no-traducción".
- Traducción como cultura: Las traducciones son hechos de la cultura que las acoge, y que forman parte de esa cultura y reflejan su red interna de relaciones, cualquiera que sea su función e identidad (Toury, 2004: 64-9). También expresa al respecto:

> Las traducciones son hechos de las culturas meta; a veces tienen un estatus especial, en ocasiones llegan a constituir (sub)sistemas por sí mismos, pero en cualquier caso, pertenecen a la cultura meta.

Esto supone que, aunque es indispensable conocer el estatus de un texto como traducción dentro de una cultura, este hecho no ofrece por sí mismo una base suficiente para estudiarlo como tal.

- Traducción directa (o de primera mano): No se puede saber a ciencia cierta cuándo se ha traducido un texto directamente del original o desde traducciones realizadas a otras lenguas, hasta que no se acomete algún tipo de estudio o análisis comparativo. En base a esto, hemos escogido cuatro traducciones que explicitan, bien en su prólogo, introducción o nota del traductor, que efectivamente se trata de una traducción directa. Esto no impide el hecho de que algún traductor haya consultado textos/obras paralelas en su tarea de documentación previa. Es más, podríamos casi afirmar que todos nuestros traductores han consultado otras traducciones en otros idiomas ya que la obra es compleja y extensa. No obstante, también llevaremos a cabo un estudio comparativo en el apartado correspondiente.

1.3 Modelo general de análisis

Para llevar a cabo nuestro trabajo, hemos tomado como referencia el esquema propuesto por Lambert y Gorp (1985), utilizado por Merino Álvarez (1994) en su obra *Traducción, tradición y manipulación* y por García (2005) en su tesis doctoral. Huelga decir que hemos adaptado el modelo general de análisis a nuestro estudio, es decir, se han realizado modificaciones dependiendo de las necesidades de nuestra investigación. Con el objetivo de afinar más en nuestro análisis, hemos fusionado el esquema de los EDT con el modelo propuesto por Peña (1997) en su artículo "El traductor en su jaula: hacia una pauta de análisis de traducciones", usando su terminología para lograr una mayor claridad espositiva y establecer un modelo lo más completo posible.

El modelo de análisis presentado por Lambert y Gorp se articula en torno a cuatro niveles: *preliminary data*, *macro-level*, *micro-level* y *systemic context*. Del mismo modo, Merino sugiere cuatro estadios que se corresponden con el esquema anterior: información preliminar, análisis macroestructural, nivel microestructural y

nivel intersistémico o intertextual. Respecto a García, ha presentado el mismo modelo (pre-textual, macro-textual y micro-textual) aunque ha omitido el cuarto nivel. En esta línea, en el presente trabajo de investigación también se omitirá ese cuarto nivel, alterando igualmente el esquema. En su lugar, ese cuarto nivel se reservará para la conclusión de esta tesis ya que consideramos que dicho nivel intersistémico o intertextual (cuyo objetivo es comparar expresamente el TO con los diferentes TM) es el último paso que permite extraer conclusiones de la comparación. Por todo ello, y para intentar ofrecer un análisis completo, hemos escogido cuatro traducciones del mismo TO que conviven en el mismo entorno cultural.

Lambert y Gorp comentan que, antes de abordar la investigación, el estudiante debe primero recoger la mayor información posible con el fin de averiguar si se trata de una traducción directa o indirecta, o si se trata de una traducción o una adaptación (en Hermans, 1985: 48). Por ello, y siguiendo con el modelo descrito, vamos a recopilar información tanto del TO como de los cuatro TM atendiendo a diferentes aspectos: al objeto y al sujeto (Peña, 1997: 20-27). En el primer caso se refiere al producto en sí, al resultado materializado, esto es, el libro original y las traducciones. En cuanto al sujeto, hablaremos del autor del TO y a los traductores de los TM y todo ello, concebido en su marco intercultural e intertextual.

Por todo lo dicho, consideramos que este esquema tripartito constituye una herramienta completa y actual para el objeto de este trabajo. Los EDT, y en particular este modelo, nos ayudarán a estructurar y desarrollar la investigación a partir de corpus y de problemas bien definidos. Este "protocolo" de actuación investigadora, que concibe el estudio de los productos generados por la actividad traductora como una serie de pasos ordenados lógica y cronológicamente, comienza por situar los textos traducidos dentro del sistema meta al que pertenecen y en el que se perciben como un tipo textual diferenciado.

La comparación entre los diferentes segmentos textuales o unidades nos ayudarán a establecer el tipo de "relación de traducción". Además, el investigador pretende con este estudio detectar regularidades en las relaciones de los diversos segmentos TO-TM y establecer qué lugar ocupa la traducción entre los dos polos opuestos de "adecuación" al original y "aceptabilidad" en el nuevo marco de llegada (Toury, 2004: 25- 27).

De acuerdo con Rabadán los EDT son el marco más potente con que contamos para abordar la investigación en Estudios de Traducción por dos razones fundamentales:

la primera es que ha permitido dotar a la disciplina de una epistemología fundamental reconocible, y la segunda, que permite distintos tipos de implementación dependiendo del material a analizar (por ejemplo, la investigación empírica del proceso de traducción) (en Toury 2004: 27).

1.3.1 Pre-textual o pre-estructural

El nivel preliminar o pre-textual comprende toda aquella información relacionada, como hemos dicho con el objeto y con el sujeto. Se trata de datos formales, observables y que nos ayudan a contextualizar la traducción y a formular las hipótesis cuando se hayan estudiado los demás niveles (Merino, 1994: 46). Tanto en el original y como en las versiones se analizan elementos que en ocasiones pasan desapercibidos aun estando visibles a simple vista así como cualquier otro tipo de información que aporte más detalles a nivel descriptivo.

Este primer nivel se centrará en el análisis de una serie de cuestiones referidas a la publicación del TO y de los diferentes TM que estén presente en cualquier medio. Para ello, además de recoge datos observables en la parte física de las obras (portadas, introducción, notas a pie de página, etc.) también se tienen cn cuenta las reseñas, opiniones y comentarios de otras fuentes ya que serán necesarios para esbozar el perfil del traductor y las características de su versión así como elaborar la hipótesis de salida en la que nos basaremos para elaborar las conclusiones.

Genette (2001: 7-8) considera que raramente encontramos un texto desnudo, sin el refuerzo y el acompañamiento de producciones verbales, puesto que aseguran su existencia en el mundo bajo la forma de libro. Señala que un examen de todos estos detalles permite definir el estatus del texto y responder a ciertas cuestiones como de quién o para quién va dirigido, dónde, cómo y para qué lo hace. Ello supone anticiparse en algunas de las pautas que guiarán la actividad de los respectivos traductores.

De este modo, se tendrán en consideración los paratextos, es decir, todo aquello que rodea al texto entendiendo los elementos de primer contacto con el lector y la información adicional en forma de glosarios, índices, entre otros. A través de ellos, podemos anticiparnos a lo que es la obra en su esencia y detenernos en imaginar el contexto de la versión. El término paratexto es general e incluye los peritextos, esto es, el emplazamiento que nos permite situar y diferenciar una traducción de otra (el título, editor-editorial, prólogo, notas al pie, notas del traductor, cliente, protraductor,

glosarios, índices, introducción, entre los más comunes) así como los epitextos[4] (*tafsīr* consultado y las críticas).

Pero ¿qué tienen de relevante estas cuestiones extratextuales? ¿Realmente son importantes a la hora de emprender la lectura? En nuestro caso, estos elementos son útiles e indisociables a nuestro análisis ya que gracias a ellos podremos entender las decisiones terminológicas de los traductores y conocer el "grado de manipulación".

El hecho de que se tengan en cuentan estas cuestiones extratextuales no es fortuito. Para Pym (1998: 167), los detalles sobre la vida privada del traductor son pertinentes siempre y cuando explique la relación de este con el ámbito traductológico así como su formación en esta área. En cuanto a ciertos peritextos como el título de la obra o editor-editorial, traductor y autor ofrecen datos muy interesantes que es necesario analizar. Por ello, empezaremos con aquellos que Peña (1997: 44-48) relaciona con la (in)visibilidad del traductor puesto que suponen intervencionen explícitas: prólogo, epílogo o introducción, notas a pie de página y glosarios. Según este autor (1997: 22-37), el prólogo del traductor se considera una muestra de visibilidad al igual que la aparición de su nombre en la cubierta y se puede justificar por la necesidad de reconstruir entornos poco accesibles para los receptores y en ocasiones se han considerado espacios para la domesticación o adecuación de los originales. Puede ser escrito por el mismo autor/ traductor o por otra persona (editor u otra persona ajena pero relevante y con conocimientos del tema de la obra). Para Genette, (2001: 183) la función del prólogo es asegurar una buena lectura. No se trata de atraer al lector (aunque en ocasiones sirva para eso) sino más bien de valorizar su tema. Así pues, las cualidades del prólogo y del texto en se determinan mutuamente. En nuestro caso, este emplazamiento es privilegiado y necesario de acuerdo con esa necesidad que mencionaba en líneas anteriores Peña y por eso, es clave usarlo conscientemente.

Por otro lado, las notas a pie de página también forman parte de los paratextos. Según María Moliner (2008), las notas pueden ir al final de la página o al final del libro. En las traducciones, es un espacio reservado a explicaciones o comentarios, hecho que en ocasiones constituyen más bien las de notas del traductor. Es mucho lo que se ha

[4] Genette (2001: 8) denomina "epitextos" a aquello que está alrededor del texto todavía pero a una más respetuosa (o prudente) distancia. Son mensajes que se sitúan en el exterior del libro, fuera del texto pero referente a él generalmente con soporte mediático (entrevistas, conversaciones, etc). No obstante, hemos considerado que en nuestro caso en particular, es relevante incluir en este apartado las exégesis consultadas por cada traductor ya que van a influir en la toma de decisiones. El *tafsīr* o exégesis pertenece al grupo de textos que están "alrededor" de la traducción, a una distancia considerable, externa pero presente en el producto final (elección de la terminología, conjugación de tiempos verbales, etc.).

escrito al respecto entre los defensores de las notas al pie y los detractores que abogan por su eliminación completa y las consideran un punto débil en las versiones. Por ejemplo, para Donaire (1991: 90 y ss), la intervención del traductor en las notas responde a una motivación de orden lingüístico o cultural, que se producen en el trasvase del enunciado a otra lengua y por lo tanto a otra. De este modo, el traductor agrega al lector de la versión lo que considera necesario según su propio juicio sin alterar el texto original. Morillas por su parte considera que a través de ellas, se rompe el "pacto de silencio" implícito que se establece con el autor y pasa a situarse en primer plano. Esta idea reafirma la teoría citada por Peña en el párrafo anterior. Sin embargo, no vamos a entrar en más detalles sobre este debate en este debate y pasaremos a exponer las diferentes opiniones que se han dado en la traducción del Corán.

Kamal (2011) hace un estudio completo de las notas a pie de página de las traducciones del Corán en lengua española y distingue entre dos posturas predominantes: traductores musulmanes y no musulmanes. Para este autor, este hecho es fundamental porque va a determinar la actitud del traductor en cuanto a su uso. Observa que las traducciones realizadas por musulmanes está plagadas de notas al pie explicativas ya que su versión es un un mero comentario de los significados del Corán y pretenden demostrar la mayor fiabilidad posible. Distinta es la postura de los no musulmanes. Según este autor, estos aprovechan las notas al pie para relacionar el Corán con las otras Escrituras Sagradas incluyendo versículos versículos bíblicos relacionados con las aleyas. Con esto, se pretende restar importancia al texto sagrado de los musulmanes asegurando es de inspiración judeo-cristiana, que todo ya aparece en el Antiguo y el Nuevo Testamento[5]. También asegura que las notas a pie de página se han usado para señalar anacronismos en el caso de algunos traductores como es el caso de Cansinos. Uno de los ejemplos más relevantes aparecen en Corán, 24. 10[6] en la que expone "Anacoluto […]", término que advierte de una inconsecuencia del lenguaje y que repite en varias ocasiones a lo largo de su traducción. Este útlimo traductor también aprovecha las notas al pie para ofrecer datos del Antiguo Testamento: en Corán, 3. 179 se expone una doctrina del Antiguo Testamento y en Corán, 6. 118 se ofrecen datos y alusiones a los libros del Génesis o Éxodo entre otros y comentarios como "costumbre judía, adoptada por los musulmanes".

[5] Menciona a Cortés, Bravo y Bergua.

[6] Es probable que esta numeración no coincida con otras versiones pero consideramos que con objeto de facilitar su localización en esta traducción, lo conveniente es dejar la numeración propia de la aleya dentro de su versión correspondiente.

Otro de los investigadores que suscriben este hecho es El-Madkouri (2001: 159), fuerte opositor de las notas al pie que considera que el traductor interviene o bien para informar sobre referencias culturales y connotaciones lingüísticas desconocidas o bien para criticar y censurar al autor del TO. Ambas opciones las considera inapropiadas porque califican de ignorante al lector y adiverten cierto dominio sobre él. En la misma línea encontramos a Barādah (2005: 346-391) que afirma que las notas son indispensables en las obras de gran importancia pero que el traductor debe olvidarse de sí mismo porque él es un mediador y transmite ideas de uno a otro y sin tener culpa por la difusión de ideas. Además, expone los casos en los que los traductores se han servido de ellas en las traducciones del Corán: para explicar términos difíciles, pronombres, NNPP, extranjerismos, explicaciones idiológicas o exegéticas, hacer comparaciones con las Escrituras, ofrecer traducción literal, entre un largo listado. Finalmente, huelga decir que, en ocasiones, las notas del traductor pueden ir dentro del propio texto entre corchetes. Esta intervención refuerza la noción de fidelidad al original en palabras de Peña (1997: 47). No obstante, esta última práctica no es la más habitual.

Existen otras figuras que se han de tener en cuenta en un estudio paratextual: el cliente, el protraductor y el editor-editorial. Sobre el primero, es la persona que encarga la traducción, es decir, el que la encarga y la paga pero que no tiene nada ver con el destinatario, o sea, el que la pueda leer o comprar. Puede ser una persona, una fundación y en ocasiones puede ser la editorial. Su caracterización va a ser normalmente necesaria puesto que sus decisiones van a influir en el resultado. Respecto al protraductor, podemos decir que es una figura que engloba a aquellos que ya sea por acciones directas (el que encarga o realiza la traducción) o indirectas (debido a su posición social-empresarial) hayan allanado el terreno para que el contexto del original resultara familiar en la cultura de llegada. Este sujeto no siempre es fácilmente reconocible ya que pueden ser personalidades culturales concretas que respaldan la labor del traductor y se suele situar tanto dentro como fuera de la cultura de llegada (Peña, 1997: 25-26). Y por último, en cuanto a la editorial, es la que toma decisiones en última instancia. Algunas veces es ella la que encarga la traducción de una obra que considera que a largo o corto plazo puede obtener beneficios económicos. Porque no debemos olvidar que una editorial es una empresa y como tal, busca ganancias a través de una gran difusión. Cada una posee una línea temática, una filosofía única determinante a la hora de publicar las obras. La imagen final del producto, el lector en potencia, la calidad de la traducción y del contenido, son algunos de los detalles ciudadosamente tratados (con

la toma de decisiones pertinentes) para lograr su objetivo. Por eso, en el marco de los EDT, conocer la trayectoria de la editorial, su línea temática y su proyección internacional nos ayuda a esbozar (a grandes rasgos) el perfil del lector en potencia al que va dirigida la obra. El editor o cliente realiza intervenciones que dificultan el reconocimiento de la labor del traductor con la suya propia. Es muy probable que la elección del título (más comercial), el índice, títulos internos entre otros, se añadan tras la entrega de la traducción ya que la editorial cuenta con un equipo de revisores, maquetadores, diseñadores gráficos, correctores de estilo, etc. Los cambios sustanciales dentro de la traducción se consultan al traductor. En referencia a los glosarios, observamos que son elaborados por los traductores, otra muestra más de "visibilidad" por su parte. En ellos se incluye toda aquella terminología que puede resultar difícil de explicar en el cuerpo del texto ya sea por motivos culturales, lingüísticos o históricos. Algunos autores consideran imprescidibles estas explicaciones y comentarios en obras de gran envergadura como en el caso que nos ocupa. Por el contrario, otros son de la opinión que al igual que en árabe hay libros de comentarios (*tafsīr*) donde se explican en profundidad los sentidos de las palabras, en otras lenguas se podría hacer lo mismo y no incluirlo en el propio texto. Con arreglo a todo esto, debemos señalar que en el glosario de una traducción no se hace exégesis sino que más bien se parafrasean aquellos términos marcados culturalmente que el lector del TM desconoce por pertenecer a otra cultura.

Igualmente, en esta apartado haremos mención al *tafsīr* (comentario o exégesis) el cual se estudiará más adelante (véase el apartado 2.2.1.) y las críticas. Esta última es una fuente de información subjetiva ya que depende de la visión personal de cada investigador pero generalmente van apoyadas por evidencias o datos objetivos. En este sentido, cuando algún estudioso emite un juicio sobre una traducción en concreto lo hace porque ha tenido en cuenta un criterio de orden lingüístico por ejemplo. Pero en ocasiones, el enfoque objetivo de algunos no es compartido por otros y el primer responsable de esa dicotomía es de nuevo la consideración de "sagrado" en el texto del Corán. De cualquier forma, estas reseñas y críticas nos ayudan, a grandes rasgos, a concebir una idea del recibimiento o acogimiento de la traducción en la cultura de llegada.

Para concluir con el estudio pre-textual, al final de cada uno de las descripciones de los TM, se incluye una hipótesis de salida por cada traductor elaborada a partir de sus prólogos, críticas y comentarios que suscitan sus traducciones en la que nos basaremos

para comprobar si la política de traducción emitida en sus versiones se corresponde con el resultado final. El traductor, dependiendo de cómo aborde su versión, deberá optar por unas técnicas o procedimientos afines con sus objetivos. Por ellos, vamos a recoger las técnicas que se esperan observar en las traducciones basándonos en su propia política.

1.3.2 Macro-textual o macro-estructural

El nivel macroestructural o macro-textual se refiere a la distribución del texto (episodios, capítulos, actos, escenas), así como los títulos de los capítulos, género textual y la estructura interna como, por ejemplo, la trama en un texto literario (Hermans, 1985: 52). Esta segunda fase de estudio es relevante porque permite saber si el traductor ha realizado la traducción directa del TO o, por el contrario, no ha sido utilizado como fuente principal. Para ello, lo más importante es la comparación de ciertos binomios TO-TM que nos ayudará a apoyar nuestra hipótesis cuando llegue el momento (Merino, 1994: 47).

En esta segunda fase ya se trabaja con comparaciones de binomios del TO y los TM. De esta forma, se analiza la distribución del original así como la de sus cuatro traducciones al español. En las obras literarias, en este estadío se hablaría de capítulos o episodios pero adaptaremos este modelo a la nuestro contexto y hablaremos de suras y aleyas (ambos términos aceptados por el *DRAE*). Este nivel tendrán en consideración los siguientes elementos: título, títulos de las suras y los elementos extratextuales que aparezcan en las suras (anotaciones añadidas del traductor, divisiones explicativas o marcas tipográficas). Igualmente, advertiremos la distribución numérica de las aleyas con objeto de detectar las diferencias entre los TM y TO.

Anteriormente hemos mencionado que el título de la obra dependía en ocasiones del editor o la editorial. Esto se debe en gran parte a su importancia. Según afirma Fuentes (1997-8: 186), antes de la lectura, el título es el protagonista puesto que todavía no se ha entrado en contacto con el cuerpo de la obra. Evidentemente, se refiere a títulos de obras de literatura y, aunque no es nuestro campo, consideramos que sería interesante relacionarlo con las tres funciones principales que le atribuye este autor: denominativo-diferenciadora (identificación de la obra respecto a otras); referencial (saber de qué se trata); y expresiva (el interés que despierta en los lectores).

En cuanto a los capítulos o suras, podemos decir que el término "sura" procede de la raíz trilítera *s-w-r*. Hace referencia a las partes o secciones en las que está divida el

Corán. Esta a su vez posee versículos, fragmentos o parráfos denominados "aleyas" procedente de la voz árabe *aya*.

El origen de los títulos de las suras es interesante. Para el musulmán, estos nombres no fueron revelados, es decir, no son de procedencia divina pero eso no quiere decir que sean alterables. Hemos de hacer distinción entre los títulos oficiales o consagrados y títulos conocidos o de referencia. Los primeros son los que aparecen en las copias escritas del Corán, son inamovibles y fijos. Los segundos hacen referencia a aquellos nombres con los que se conocen también los capítulos pero a un nivel oral o aquellos escritos no oficiales y que facilitaban la localización de las suras. Al igual que el Corán puede conocerse por el término *muṣḥaf* (copia/ejemplar), las suras también poseen tal característica. De este modo, existen suras que pueden tener:

- Un solo nombre: *Nūḥ*, *al-Nīsāʾ*.
- Dos nombres: *al-Naḥl* se conocen también como *al-Niʿam* y la sura *Al-Fāṭr* se llama también *al-Malāʾika*.
- Tres nombres: *al-Māʾida* puede ser *al-ʿUqūd* o *al-Munqiḏa*).
- Y muchos. Por ejemplo, la primera sura *al-Fātiḥa* tiene más de veinte nombres diferentes.

Pero debemos matizar de nuevo que estas denominaciones no son las recogidas en versión oficial del Libro Sagrado de los musulmanes (por ejemplo en la Vulgata Cariota de 1923 o la lectura *Warš*) sino denominaciones diferentes, orales y escritas, de las cuales, algunas han llegado a nuestros tiempos recogidas en manuscritos antiguos. A este respecto, Arias y Déroche (2011: 243-60) recogen en su artículo una comparación de los nombres no oficiales de las suras que se han encontrados en los manuscritos exisitentes en diferentes partes del mundo. Afirman que en ocasiones, estas denominaciones coexistieron en una época determinada y en otras acabaron desplazando a las anteriores.

En cuanto a la autoría de estos títulos, generalmente se atribuyen a los compañeros del Profeta, sabios posteriores o incluso a las diferentes formas que el Profeta tenía para denominarlas en momentos concretos. De nuevo, estos dos investigadores consideran que el estudio de los títulos es crucial para poder situar la copia manuscrita en el tiempo ya que en ellos se podría ver reflejada la especificidad regional o la escuela jurídica entre un largo etcétera (2011: 249). Sin embargo, ¿por qué se ha fijado una denominación y se han reservado las demás para un registro más

popular? ¿Qué criterios o normas se han seguido para que se elijan unos títulos y no otros? Según algunos estudiosos, fue el propio Profeta el que las denominó así y fijó su nombre. Durante la revelación del Corán, las aleyas transmitidas por el ángel Gabriel llegaban de forma desordenada. Para localizarlas y ordenarlas se necesitaba tener un punto de referencia. Así pues, el Profeta iba diciendo dónde había que introducir algunas aleyas y el orden que había que seguir por medio del nombre de la sura (Qurṭubī, 2006: 375 (III)).

Esta denominación oficial pasó a los compañeros hasta que se plasmó por escrito. En general, se dice que el nombre de las suras procede del tema principal que se trata en ella. No obstante, en ocasiones hay suras que a pesar de abordar el caso de alguna personalidad relevante (Abraham, Moisés entre otros), sus nombres propios no se han consagrado como título oficial de estas (a diferencia de otras, véase Noé o Lot). Esto responde, desde un punto de vista religioso, a que fue decisión del Profeta denominarlas así, y a pesar de no ser un hecho revelado, nadie ha querido cambiar o alterarlas.

Según la versión oficial, cuando se unificó el texto del Corán y se convirtió en una sola copia oficial, las suras no estaban encabezadas por títulos como se conoce actualmente. En aquel momento eran reacios a cualquier tipo de divisiones, encabezamientos o cualquier adición humana ya que se suponían alteraciones lo cual adulteraba el texto sagrado (Ibn Taymīa, 2008: 105 (XIII)). Con el tiempo y con la expansión del islam, surgió la necesidad de proteger el contenido de los posibles errores de interpretación y de recitación. Los nuevos musulmanes no necesariamente hablaban árabe y era imprescindible mantener la pureza de la lengua y el ritmo del discurso en voz alta. Para ello, se procedió a su vocalización, después a las particiones (suras), delimitaciones de estas (principio y final de cada una) así como de las aleyas, lugar de revelación y finalmente el nombre o título de la sura (Zarqānī, 1988). Todas estas marcas se escribían en otro color (generalmente en rojo) y de esta manera se resaltaba que eran adiciones para, de este modo, diferenciar lo que había sido revelado de lo que había sido añadido por el hombre. Así pues, una práctica que no se consideraba al principio válida o correcta pasó a ser aceptada ya que estos cambios contribuirían a perservar la pureza del mensaje y ayudaban a la interpretación correcta del islam (Ṭarṭūšī, 1990).

Para terminar con el apartado macrotexual, es necesario explicar brevemente qué son las letras misteriosas. Estas letras cuyo origen ha sido objeto de estudio e

interpretaciones diversas por parte de muchos investigadores sin conseguir una respuesta o teoría satisfactoria, es una de las características de las suras reveladas en Meca (excepto sura 2 y 3). Estas encabezan ciertas suras o incluso dan título a otras. Se pueden clasificar según el número de letras que aparecen agrupadas. Así pues encontramos suras de:

- Una letra aislada. La encontramos en tres suras: en la 38 *ṣād*, 50 *qāf* y 68 *nūn*.
- Dos letras. Son diez en total: las letras son *ḥaʾ-mīm* y se denominan *al-ḥawamīm* (desde la sura 40 hasta la 46) y en tres títulos de suras, *Ṭa ha* (20), *Ṭa Sin* (27) y *Ya Sin* (38).
- Tres letras. Aparecen en trece suras: seis de ellas contienen las letras *alīf-lām-mīm* en 2, 3, 29, 30, 31 y 32) y cinco de ellas *alīf-lām-rāʾ*, en las suras 10, 11, 12, 14, 15 y las dos que faltan con las letras *ṭāʾ-sīn-mīm* en 26 y 28.
- Cuatro letras. Son dos: sura 7 *alīf*, *lām*, *mīm*, *ṣād* y 13 con la combinación *alīf*, *lām*, *mīm*, *rāʾ*.
- Cinco letras. Hay solo una: la sura 19 que contiene *kāf*, *hāʾ*, *yāʾ*, *ʿayn- ṣād*.

La suma de todas las suras que contienen letras hacen un total de veintinueve. El número de letras que aparecen representadas sin repeticiones son catorce, lo cual supone la mitad de letras que comprende la lengua árabe. Por todo ello, ¿qué significa esto? ¿Qué son estas letras? Unos consideran que estas letras eran simplemente letras introductorias sin más trascendencia, con las que se empezaban por aquel entonces algunos poemas. Pero evidentemente, este argumento no convenció a todos y por ello, se han hecho numerosas conjeturas al respecto. Sin embargo, desde antaño encontramos interpretaciones y opiniones emitidas por sabios y exégetas. Algunos como por ejemplo Zamajšarī y apoyada por Bayḍāwī (1988) dice que estas letras recuerdan al mundo que con ellas se ha escrito el Corán e ilustran que nadie puede hacer lo mismo teniendo las mismas herramientas. En la misma línea, encontramos la opinión del sufí Tustarī (en Garrido, 2006: 92) quien las denomina las catorce "letras luminosas" que han servido de fundamento a la creación primera del mundo, de la existencia y expresan la voluntad primordial de Dios en el momento. Para Šaʿabī (en Suyūṭī, 1995: 13 (II)) expresa que es un secreto del Corán. Sostiene que cada libro encierra su secreto y el del Corán es este. Por último, otro grupo de investigadores relaciona estas letras con nombres de personas relevantes en el islam, lugares o características atribuidas a Dios. Este es el caso de Ibn ʿAbbās (en Suyūṭī, 1995: 13 (II)) quien describió el origen de las cinco letras agrupadas

(*Karīm, Āḥad, Ḥakīm, ʿĀlīm, Ṣādq*). Otros arabistas occidentales como Bauer (1921: 19) también se manifiestan a favor de esta hipótesis y considera que en el caso de las tres letras *ṭāʾ-sīn-mīm* (suras 26-28) hacen alusión a Monte Sinaí y Moisés (*Ṭūr Sīnāʾ Mūsā*) ya que en estas dos suras aborda este tema. De ser así, existen más nombres de Dios que comienzan (o contienen) estas letras por lo que muchos consideran que esta teoría no es válida.

También los traductores han expuesto opiniones recogidas de otros sabios al respecto. González por ejemplo expresa en una nota a pie de página (Corán, 2. 1) que el significado de las letras que encabezan veintineve suras solo es "conocido por Dios, el Mensajero de Dios y su santa hija Fátima Zahrā y los doce Imames purificados de la familia profética". Cortés, recoge en su glosario una entrada sobre lo que denomina "letras enigmáticas" en la que expone alguna de las interpretaciones más conocidas: abreviaciones de palabras, ideas, suras, nombres de los propietarios de colecciones de suras, símbolos mágicos o valores numéricos. Por su parte, Cansinos subraya que todavía no se ha podido descifrar su significado.

En definitiva, no existe una teoría teoría oficial al respecto o una sola opción aceptable por todos. Al significado misterioso de las letras del Corán se le han sumado nuevas interpretaciones y este debate ha adquirido una dimensión incluso esotérica. La numerología se ha abierto paso en este listado de teorías enigmáticas.

1.3.3 Micro-textual o micro-estructural

En este tercer nivel Lambert y Gorp establecen un estudio en profundidad a través de la comparación. El propósito es descubrir la postura del traductor a través de las técnicas elegidas por cada uno. Por medio de ellas, se puede observar si se acercan a la "adecuación" del polo origen o en cambio, se busca una "aceptabilidad" en el polo meta. En otras palabras, el nivel microestructural o micro-textual permite un estudio más minucioso de cada uno de los TM. El propósito fundamental es la comparación y, para ello, se tiene en cuenta términos relevantes, sociolectos, nombres propios, segmentos textuales marcados culturalmente, etc. Merino (1994: 47) habla de la necesidad de una "unidad mínima estructural"[7] entre otros aspectos, con la que se permita una minuciosa investigación. En nuestro caso, esa "unidad" será el *maṯal* a pesar de ser conscientes de que no se estudia como unidad sino palabra por palabra. Con

[7] Peña (1997: 23) habla de la "palabra o unidad informativa mínima", o el propio texto.

ellos, estudiaremos los problemas de traducción más relevantes y las técnicas de traducción para extraer o, mejor dicho, deducir la norma del traductor. De este modo, se compararan los diferentes TM con su TO y veremos su adaptación al polo meta o su adecuación al polo origen.

Hemos elaborado un esquema con diferentes categorías, modificado y personalizado con el objetivo de obtener la información necesaria para entender las decisiones lingüísticas de los traductores. De este modo, hemos divido este tercer nivel en dos partes. En la primera abordaremos a grandes rasgos consideraciones generales tales como los nombres propios y el verbo ya que son aspectos comunes que se repiten. Hay que señalar que, por razones de prioridad y de extensión, haremos un breve análisis de ellos. Existen trabajos de investigación, libros y tesis doctorales que abordan este tema con detalle y que han supuesto una fuente esencial a la hora de elaborar este apartado. Además, nos limitaremos solo a las aleyas que conforman nuestra "unidad mínima". Y la segunda parte de este estudio micro-textual estará dedicado al análisis del *maṯal*. En él fijaremos el modelo que vamos a aplicar en las cuarenta y tres ficha que conforman este estudio. Este esquema consta de una contextualización, transcripción fonética, glosa, *tafsīr* y traducciones-técnicas. Al igual que en apartado anterior, huelga decir por cada *maṯal* se van a estudiar solo los términos más relevantes, marcados culturalmente o cuya tarea traductológica se va a ver dificultada por los matices o connotaciones propias del árabe.

1.3.3.1 Consideraciones generales: los NN PP y el verbo

Sobre los NN PP, Virgilio Moya (2000: 14) dijo: "Si los traductores quieren que su traducción sea aceptable dentro de la comunidad para la que escriben, tendrán que actuar según lo que los lectores de la cultura meta esperan. Para ello tendrán que saber qué se espera de ellos, y deben estar familiarizados con la cultura original".

Actualmente, el tratamiento traductológico de los NN PP sigue estando de actualidad. De hecho, es uno de los temas más debatidos y sobre los que se escriben en traducción. En líneas generales, podría decirse que la traducción más empleada hoy en día es el "préstamo puro" en términos de Hurtado Albir (2011: 20-24) o también denominada "transferencia". Pero no siempre fue así. Hubo una época en que la técnica más empleada en su traslado fue la traducción literal.

Para entender el porqué de este hecho, hemos de remitirnos a los EDT y la teoría del polisistema ya que, en líneas generales, su tratamiento se ha visto condicionado por ejemplo, por la situación político-social del país. Recordemos que la denominada "Escuela de la manipulación" formada por un sistema de sistemas dependientes entre sí, es la causa principal de que no siempre se valore el mismo método traslativo puesto que dependerán de qué subgrupo esté en la cima en ese momento. En este trabajo, el destinatario tiene la clave y será en base al cual se tomen las decisiones traductológicas pertinentes.

Pero, ¿qué es un NP? Según Mill[8] (1968: 62-3):

> Los NN PP no son connotativos; simplemente denotan a los individuos que designan; pero no indican o implican ningún atributo propio de dichos individuos. Sirven para señalar aquello de lo que hablan, pero no para decir nada sobre ellos.

Como vemos, este autor define lo que no es pero sigue sin proporcionan un concepto-definición aceptable para todas las disciplinas.

La diferencia entre nombre propio y nombre común no está tan clara como parece. Hermans (1988: 68) considera que la principal diferencia entre ambos radica en el grado de semantización. Por su parte, la RAE incluye el nombre propio dentro de la categoría de sustantivos en lo que denomina como una "especie conocida como nombres propios". Designan objetos únicos; únicos en absoluto o en la situación de habla, en otras palabras, en el universo de sus preocupaciones y saberes comunes al hablante y al oyente. Aclara además el uso de modificadores como el artículo y reconoce que su función es identificar un objeto dado, inconfundible para los interlocutores. Sin embargo, esta definición del *DRAE* no es demasiado esclarecedora ni proporciona recursos para reconocerlos o clasificarlos. Por ello, nos quedaremos con la definición que propone Franco (2000: 65) porque consideramos que es la que mejor que se adecúa a nuestro propósito ya que no pretendemos realizar un estudio detallado y explicativo al respecto sino ofrecer una visión global que sirva como medio para lograr nuestro objetivo: "Un NP será, a efectos de este estudio, toda aquella palabra o expresión que en su estado no marcado sirva para designar y diferenciar habitualmente un ente concreto de otros de su especie".

[8] Citado en Jerspersen (1968: 62-3).

Algunas de las obras principales que profundizan sobre los NN PP y que ofrecen aclaraciones y comentarios son Barros (1995), Franco (2000), Moya (2000), entre otros. A continuación expondremos brevemente las posiciones más importantes y pasaremos a compararlo con el árabe, en cuya lengua escasean los estudios al respecto[9].

En cuanto a Moya, divide los NN PP en tres categorías: antropónimos, topónimos y onomásticos. En este trabajo no llevaremos a cabo tal distinción puesto que no hay muchos. Basándose en Hermans (1988), este autor distingue entre nombres convencionales y expresivos. A propósito de esta división, en el Corán encontramos numerosos ejemplos de nombres expresivos, más concretamente de adjetivos cargados de significado que expresan características o atributos de Dios y que por antonomasia, se han convertido en NN PP. Este es el caso de los noventa y nueve nombres de Dios, cuya traducción sigue suponiendo un problema traslativo. Sin embargo, estos NN PP no serán estudiados en este apartado sino que pasarán a formar parte del listado de términos de los *ʾamṯāl* porque necesita un estudio detallado.

En cuanto a Franco, establece las pautas para reconocer un NP. En la misma línea está la obra de Barros quien, además de exponer estos criterios, los explica[10] desde la óptica de la lengua española. Tanto Franco como Barros se basan en la obra de John Algeo (1973) denominada *On defining the Proper Name* y rebaten las cuatro características básicas para reconocer un NP: ortográfico, morfosintáctico, referencial y semántico.

El criterio ortográfico es el más débil para Franco (2000: 56) desde un punto de vista científico. Según sus propias palabras, "se halla muy lejos de constituir un universal lingüístico". Barros, por su parte, añade las principales diferencias en el uso de las mayúsculas en inglés y en español. La brecha se agranda cuando lo comparamos con el árabe donde las mayúsculas no existen. Y todavía nos apartamos más de esta regla en el caso del Corán. El tratamiento de la letra mayúscula en su traducción obedece a un criterio especial, acordado o establecido por los traductores conscientemente y explicado (en ciertas traducciones) en su prólogo o nota del traductor. A parte del empleo básico que establece la RAE, aparece en letra mayúscula

[9] Véase al respecto: Arias Torres, Juan Pablo (1996), "De los nombres propios, según al-Suhayli (m. 518/1185-6)", *Miscelánea de estuios árabes y hebraicos (MEAH)*, Sección Árabe-Islam, vol. 45, pp.25-34.

[10] Barros ofrece una interesante etimología sobre el NP, detallando su paso por la historia, su origen y realiza un repaso completo por los lingüistas más reconocidos: Jespersen, Gardiner y Bühler. Además, realiza una distinción entre lo que denomina "lingüistas" y "lógicos".

cualquier palabra, independientemente de su categoría gramatical, que haga referencia a Dios o que lo denomine explícitamente.

En cuanto al criterio morfosintáctico, el rasgo más evidente es el uso del plural. No se admite ni el plural ni cualquier otro modificador (Franco, 2000: 8). En la misma línea está el argumento de Barros (1995: 104), quien señala que en español se puede usar un NP en plural para designar a un grupo de referentes con el mismo nombre ("las Marías"). En el caso del árabe, en especial en el Corán, en los nombres expresivos el artículo solo se usa si su referente es Dios. En otras palabras, su uso es restringido ya que un nombre determinado (la determinación) únicamente se le atribuye a Dios en el caso de los NNPP.

En cuanto al referencial, según Franco (2000: 59) es el más utilizado y el más antiguo. Los NNPP serían nombres de categoría con un único miembro. Pero si designan entes únicos en la situación de habla, se consideraría que palabras con funciones deícticas también serían propios. Esta última frase guarda relación con lo expuesto anteriormente sobre el uso de la letra mayúscula. En el Corán, como ya dijimos, los deícticos también serían NN PP que vienen resaltados además en mayúscula siempre que se refieran a Dios. Es decir, el criterio ortográfico y referencial estarían interconectados. El resultado es que, por esta regla, existiría un gran número de NNPP únicos porque designan a un ente "Único".

Y por último, el cuarto criterio es el semántico. Se considera que los NN PP están desprovistos de significado y constituirían un conjunto de "etiquetas semánticamente vacías", en palabras de Franco. Aunque es cierto que en su origen eran sustantivos o adjetivos cargados de significado, poco a poco fueron perdiendo su significado primario (2000: 60). Para rebatir esta afirmación de Algeo, este autor considera que incluso los NN PP más descontextualizados poseen connotaciones identificativas como el género, por ejemplo. Sin embargo, en la actualidad, estas connotaciones de las que habla este autor no son tan fáciles de reconocer debido, en gran parte, a la globalización. Bruno ya no es necesariamente una persona, ni Andrea es nombre de chica, ni Jennifer es anglosajona (Franco, 2000: 60). En cuanto al árabe, existen nombres clásicos descontextualizados en la actualidad como *Yusuf* o *Maryam* pero muchos proceden de adjetivos aplicables a Dios y con carga semántica.

Pero volvamos a la primera afirmación con la que empezábamos este apartado: la "aceptablidad" dentro de la comunidad a la que va dirigida. Esta es la clave para entender las soluciones traductológicas. Tradicionalmente, la norma más extendida es

que se traduzcan aquellos NN PP que tengan su equivalente o dotados de una traducción prefijada en términos de Franco (2000: 73). El hecho de que posea una versión oficial garantizaría su identificación por parte de los lectores. Y para aquellos que sean novedosos, habría que buscar otras opciones. Ahora bien, en el Corán (de nuevo) se rompen las reglas ya que los NN PP que aparecen son conocidos por todos (Moisés o María, entre otros) pero cuya historia difiere de la judeo-cristina. Según Barādah (2005: 302), la traducción no se limita a una cuestión de grafía sino que manifiesta hechos históricos, culturales y geográficos. De este modo, los traductores han tenido en cuenta este factor, conscientes de que la historia juega un papel primordial y cada uno de ellos ha optado por diferentes procedimientos de traslación.

A continuación vamos a presentar los NN PP que aparecen en nuestro corpus y usaremos los procedimientos del apartado "Traducción y técnicas" (véase 1.3.3.2) para facilitar su comprensión. Estos son:

Maṯal	**NN PP**	**Cortés**	**González**	**Melara**	**Cansinos**
9	ᶜaysā	Jesús	Jesús	'Isa	Isa
9	ᵓādama	Adán	Adán	Adam	Adam
33	Maryama	María	María	Maryam	Maryem
33	banīi ᵓīsrāaᵓīl	Hijos de Israel	Hijos de Israel	hijos de Israel	Beni-Israil
36	muḥammad	Mahoma	Muẖammad	Muhammad	Mohammad
39	al-Qurᵓān	*Corán*	Corán	Corán	Alcorán
41	Nūh	Noé	Noé	Nuh	Noh
41	lūṭ	Lot	Lot	Lut	Loth
42	fīrᶜawna	Faraón	Faraón	Firaún	Firaún
42	ᶜimrāna	Imrán	'Imrán	'Imrán	Imrán

Si observamos el cuadro, veremos una dualidad en el tratamiento de los NN PP: Cortés y González por un lado y, Melara y Cansinos por otro. Los primeros, han recurrido a técnicas orientadas a la cultura de llegada buscando en todo momento la aceptación del receptor así como su adaptación en la lengua meta. Sin embargo, Melara y Cansinos han optado por la conservación del polo origen, acercándose a la literalidad con objeto de no alterar, en la medida de lo posible, la lengua de origen.

Asimismo, podemos ver la norma seguida por cada uno. Cortés y González traducen los NN PP que poseen una equivalencia o traducción prefijada y transcriben

aquellos que no disponen de dicho nombre. Por su parte, Melara y Cansinos transcriben todos los NN PP tengan o no equivalente.

Como adelantábamos, Barādah (2005) considera que el tratamiento de los NN PP en el Corán es mucho más complejo que un simple proceso traslémico puesto que se ponen de manifiesto hechos culturales, históricos y religiosos propios de cada religión y que deben verse reflejados en la traducción. Por ello, este autor aconseja dejar clara la diferencia entre la Biblia y el Corán a través de una nota del traductor o bien en el prólogo para no confundir al lector ya que con la traducción, aunque sea consolidada, convertiría en equiparables semánticamente los dos NN PP. Por ello, algunos traductores conscientes de estos matices, incluyen notas al pie aclaratorias. Uno de ellos es Cortés, quien se sirve tanto de las notas al pie como del glosario para explicar a los personajes. Por ejemplo, sobre "Hijos de Israel" dice en su glosario: "(ár. Banū Isrā'īl): casi siempre (*C* 2_{40}*, no en C* 46_{10}) antepasados bíblicos de los judíos (*C* 2_{113}). Estos últimos son contemporáneos de Mahoma. V, 'judíos'". Sin embargo, otras aclaraciones aparecen a pie de página como en el ejemplo de "María". En este caso expresa: "María, madre de Jesús.– *C* 3_{33}*n.– C* 21_{91}". En la misma línea está González, quien también se auxilia de notas a pie de página para aclarar la aleya aunque, a diferencia de Cortés, no incluye un glosario.

Ahora bien, respecto al tratamiento de los NN PP en el Corán, es imprescindible consultar los prólogos de las traducciones. Así pues, recordemos que Cortés (2007: LXXIII) apunta que mantendrá los NN PP aceptados y consagrados por el uso y para los que no tengan equivalencia, empleará una transcripción aproximada. Respecto a González (2006: 21) no lo explicita pero sí que expresa que pretende resaltar la intemporalidad del mensaje y al mismo tiempo su semejanza con el resto de las Escrituras Sagradas. Melara (2006: 7), como ya mencionamos, se decanta por un lenguaje directo y actual desprovisto de la terminología religiosa cristiana. Por último, Cansinos (2006: 17) aprovechará el gran número de voces arábigas vigentes para mantenerse fiel al TO. Estas diferentes opciones son el reflejo de la forma de traducir así como un avance al futuro tratamiento de las demás unidades mínimas estructurales. Este hecho se pone de manifiesto una vez más en la voz más controvertida de la traducción del Corán: *Allāh*. Cada uno, de acuerdo con sus argumentos, ha optado por:

Maṯal	**NN PP**	**Cortés**	**González**	**Melara**	**Cansinos**
1	Allāhu	Dios	Dios	Allah	Alá

Cortés y González pretenden poner de relieve la conexión judeo-cristiana (adaptación/sustitución cultural/equivalencia acuñada) mientras que Melara y Cansinos recurren a la transcripción fonética o préstamo para alejarse de los matices tradicionales. Aunque Cansinos usa una voz refutada por muchos (algunos autores consideran que posee connotaciones negativas) no es más que un préstamo naturalizado o transliteración. Resulta interesante la doble técnica que sigue González en su traducción ya que aunque use "Dios" en todas las ocasiones, mantiene *Al.lah* (con un punto entre las dos "eles" para evitar que se lea como "elle") en la *Basmala*.

Respecto al debate sobre Dios o Allah sigue estando de actualidad entre los lingüistas y traductores. Barādah (2005: 102) expone dos argumentos por los que se debe mantener el vocablo árabe: para diferenciar la divinidad superior de los musulmanes de la divinidad superior de los judíos y cristianos; y porque la voz árabe no tiene ni género ni número, es decir, no admite ningún cambio. En la misma línea está el argumento de Abdul-Raof (2005: 166) quien considera que "the Qur'an employs the word Allah unique in its grammatical form: it cannot take the plural form, i.e. the notion of oneness is backed up by the very morphological form of the word itself". Además, expone el argumento más popular: la concepción de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo no permite una concepción monoteísta por parte de los musulmanes. Por último, Epalza (2008: 159) considera que debido a que el referente es el mismo ser de los cristianos, se puede traducir por Dios pero debido a sus especificidades (univocidad y rechazo a la Trinidad) hay traductores que prefieren mantener el original. Este autor, en su traducción al catalán del Corán, usará indistintamente Dios o Alá (en catalán) y lo justifica en base a la forma rítmica que la aleya necesite en ese momento.

En definitiva, en una primera toma de contacto, el tratamiento de los NN PP permite observar la adecuación del prólogo de cada uno y supone una muestra de su futura "norma". A través de ellos y principalmente del término *Allah*, podemos vislumbrar si buscan la aceptación en la cultura meta o la conservación del texto original.

Por último, el último aspecto que se explicará en este apartado de consideraciones generales es el verbo. Pero ¿qué es el verbo ? Es aquello que expresa una acción en un determinado tiempo. En la lengua árabe, cada verbo expresa el tiempo de la acción en un punto estático del tiempo. En español, según María Moliner (2008), son "palabras con que se expresan las acciones y estados de los seres, y los sucesos".

Como es sabido, una de las diferencias más destacables entre el árabe y el español radica en la diferencia en los tiempos verbales ya que, a diferencia del segundo, el árabe dispone de muy pocos. Se podría decir que existen dos tiempos fundamentales: el perfectivo (para acciones acabadas) o *māḍī* y el imperfectivo o *muḍāriʿ* (para acciones inacabadas). También existe el imperativo o *ʾāmr* pero se puede considerar como una derivación del imperfectivo (Haywood, 1992: 92-93). Sin embargo, desde un punto de vista concreto relacionado con la exégesis, el perfectivo constituye el tiempo verbal "pilar" en la lengua árabe, en general, y dentro del texto coránico en particular, siendo el resto de tiempos (imperfectivo o presente, el futuro y el imperativo) derivados de este.

En general, aunque no tienen la misma precisión que los de las lenguas indoeuropeas en cuanto a su significado temporal, en determinadas circunstancias estas formas adquieren valores concretos. Para ello, la lengua árabe dispone de mecanismos como la adición de modificadores o partículas que permiten diferentes interpretaciones y lo completa en matices. De este modo, el perfectivo, imperfectivo e imperativo (incluso el futuro) podrían intercambiar sus valores. A este respecto, Barādah (2005: 189-224) en su tesis realiza un estudio de estos modificadores y sus valores apoyándose en ejemplos del Corán. Pero este tema no se reduce a meras reglas lingüísticas aparentemente ordenadas sino que va más allá en cuanto a valores verbales. Si el valor del verbo en general depende del concepto, contexto o modificadores, en el Corán es difícil conocer el valor temporal de las acciones debido a su condición innata, la atemporalidad. Por ello, el contexto adquiere un papel fundamental a la hora de saber el valor de un determinado tiempo pero también es imprescindible consultar varias exégesis para comprender el sentido.

En la actualidad, existen numerosas obras que abordan este tema en profundidad. Algunos de los autores más relevantes son Hatārī (2006), Šamsān (1986) y ʿAbdul-Ḥamīd (1984) quienes presentan los matices y estudian las aleyas desde un plano casi filosófico. En este apartado presentaremos las principales características de cada tiempo verbal así como sus valores más conocidos.

En cuanto al perfectivo (*māḍī)* en el Corán se caracteriza por poseer valores añadidos en el tiempo de la realización de la acción. En otras palabras, más allá de expresar acciones o estado de cosas anterior al momento en que se habla, también puede expresar acciones futuras o potenciales. De este modo, el Corán cuenta con la

particularidad de expresar acciones futuras no ocurridas con verbos conjugados en perfectivo. Ante esta situación, es el contexto el que permitirá deducir si estamos ante un valor de futuro o realmente de pasado.

En esta misma línea, Ibn Qutayba (1981) en su libro *Tāʾwīl Muškil al-Qurʾān* habla del hecho de expresar en perfectivo acciones futuras y vice-versa, siendo uno de los recursos literarios o procedimientos más característicos del árabe oral y escrito. El uso de este procedimiento en la literatura posterior pone en evidencia el dominio del idioma.

Así pues, sobre el uso del perfectivo con valor de futuro, Ibn al-ʾAṯīr (en Ibn Qutayba, 1981: 295 y ss) señala que tiene lugar cuando se quiere dar a un hecho no acontecido aún, un valor predictivo que reafirma su acontecimiento futuro, especialmente cuando las acciones que se indican con dichos verbos están relacionadas con aspectos trascendentales del islam, tales como las promesas que Dios hace a la Humanidad respecto a su destino. Una de las aleyas más ilustrativas donde se observa este hecho es: "¡La orden de Dios viene! ¡No queráis adelantarla! ¡Gloria a Él! Está por encima de lo que Le asocian" (Corán, 16.1). En este caso, vemos cómo el verbo *ʾātā* (perfectivo) aparece traducido por un presente. Esta aleya alude al final de los tiempos, hecho que no ha tenido lugar todavía y que viene expresado por un *māḍī.* Así pues, se puede ver la contrariedad de los tiempos. Esta contrariedad se justifica porque, pese a que la voluntad de Dios no ha sucedido aún, la acción no deja de ser un hecho cuyo cumplimiento es ineludible. En los pasajes coránicos en los que Dios se dirige directamente a la Humanidad y vienen expresados en primera persona del plural suelen aparecer tiempos verbales invertidos, en este caso pasado por futuro, precisamente porque pasan a ser hechos que ocurrirán de forma segura.

En cuanto al uso del futuro con valor de perfectivo, hay que destacar que el objetivo del este recurso es facilitar la visualización al oyente de la historia que ha acontecido en el pasado. En esta línea, el espectador se convierte en testigo vivo, capaz de revivir e imaginar la historia en tiempo real, aunque haya ocurrido en un tiempo remoto. Esto se observa en la aleya siguiente: "Dios es Quien envía los vientos y estos levantan nubes, que Nosotros conducimos a un país árido. Con ellas vivificamos la tierra después de muerta. Así será la Resurección" (Corán, 35. 9). En este caso, el verbo "levantar" viene expresado en futuro en árabe (en presente en la traducción de Cortés)

con la finalidad de permitir una recreación de la fuerza de la acción llevada a cabo por Dios como demostración de fuerza y magnanimidad divinas.

Sobre el imperfectivo (*muḍāri)* expresa una acción inacabada en el momento en el que se sitúa la misma. Si se le hace preceder de la partícula independiente *sawfa* o de su forma abreviada *sīn,* expresa específicamente futuro. Puede significar que la acción esté en curso de realización o que se realice de manera habitual (Haywood, 1992: 105-109). Pero en el Corán, el imperfectivo también puede expresar un pasado o tiempo acabado. Prueba de ello es la expresión "*kun fa-yakūn*" (Corán, 3. 59). Algunos estudiosos consideran ambigüa o dudosa la utilización de la forma de presente del verbo (*fa-yakūn*) para una acción ocurrida en el pasado. Si vemos cómo lo han traducido los cuatro traductores, observaremos que todos han optado por un pasado para el segundo verbo en presente (fue). Por tanto, pensaríamos que lo lógico es que se diga "Sé¨ y fue", ya que remite a un hecho que ha sucedido y finalizado por lo que no puede expresarse utilizando la forma de presente, sino la de pasado en este caso[11]. Sin embargo, a pesar de la unanimidad de los traductores, los exégetas han interpretado esta aleya de la siguiente forma: la aleya aparece con el verbo en presente en lugar de con la forma de pasado para seguir la costumbre de los árabes en el uso de dicho tiempo verbal. Así pues, utilizan la forma de presente para expresar pasado con el fin de evocar la imagen de la acción como si estuviera ocurriendo en el momento presente. Ibn Hišām (1964) dijo en su obra *Mugnī al-labīb ʿan kutub al-aʿārīb* que esta aleya "expresa el pasado como si estuviera expresando acciones presentes con el fin de evocarlo en la mente, como si uno fuera un espectador del hecho que se narra". En esta línea, son muchas las aleyas coránicas en las que se utiliza este procedimiento. El objetivo es que a través de un imperfectivo se evoca aquella imagen maravillosa que prueba la extraordinaria capacidad de Dios con el fin de que se comprenda el significado, sin dejar espacio a la ambigüedad y a la confusión. Utilizar la forma del perfectivo implica terminación y finalización, cuestión que no obedece al objetivo de la aleya. De este modo, si se hubiera dicho *kun fa-kāna** en esta aleya, se hubiera dado a entender que Adán existió tan solo un instante en el tiempo, habiendo fallecido justo después del momento de su nacimiento. Por último, cabe recordar que el imperfectivo también funciona como tal, esto es, con el sentido de perpetuidad y permanencia en otras aleyas del Corán

[11] En otras aleyas en las que aparece (véase Corán, 3. 47; 16. 40 o 19. 35) los traductores mantienen el verbo en presente, ¡Sé! Y es.

atendiendo a la exégesis. El significado del imperfectivo comienza con el tiempo presente y continúa en el futuro.

En cuanto al imperativo (*ʾāmr)* a simple vista este tiempo no presenta problemas en su traducción. Su función es expresar una orden y se observa una equivalencia semántica entre las dos lenguas. No obstante, hay que destacar que la principal dificultad del imperativo radica en sus valores en el Corán. Para Barādah (2005: 223), el valor del imperativo es el futuro en la mayoría de los casos puesto que expresa acontecimientos que todavía no han acaecido. Sin embargo, no siempre es así ya que los lingüistas han observado cuatro tipo de imperativos en la lengua árabe (Ibn Qutayba, 1981). El primero es *fᶜal al-ʾāmr* (Corán, 17. 78), el segundo, *ʾīsm fᶜal al-ʾāmr* (Corán, 5. 105), la tercera forma se denomina *fᶜal al- muḍāriᶜ al-maŷzūm bi-lām al-ʾāmr* (Corán, 22. 29) y, por último, la cuarta es *al-maṣdar al-nāʾib ᶜan fᶜalihi* (Corán, 47. 4).

Los eruditos son unánimes a la hora de afirmar que la forma de imperativo es la única fórmula gramatical válida para que un sujeto le pida a otro que lleve a cabo una acción concreta cuyo objetivo es que se satisfaga la obligación impuesta. Ahora bien, también se llegó a la conclusión de que, además del sentido de la obligación, engloba otros diferentes dependiendo del contexto al que haga referencia. Haciendo un repaso de las afirmaciones de los intérpretes (así como de las opiniones de los arabistas) observamos que la forma de imperativo en el Corán aparece con los siguientes valores (Ibn Qutayba, 1981: 280 y ss):

1. Permiso: el imperativo que sigue a una prohibición aparece con el significado de permiso. En este sentido, encontramos las siguientes aleyas:

> ¡Creyentes ! No profanéis los ritos de Dios, ni el mesa sagrado, ni la víctima, ni las guirnaldas, ni a los que se dirigen a la Casa Sagrada, buscando favor de su Señor y satisfacerle. Podéis cazar cuando dejáis de estar sacralizados […] (Corán, 5. 2).

> ¡Creyentes ! Cuando se llame el viernes a la azalá, ¡corred a recordar a Dios y dejad el comercio ! Es mejor para vosotros. Si supierais… Terminada la azalá, ¡id a vuestras cosas, buscad el favor de Dios ! ¡Recordad mucho a Dios ! Quizás, así, prosperéis. (Corán, 62. 9-10).

El imperativo que aparece en ellas no hace referencia a una obligación, sino que aparece con el significado de permiso.

2. Amenaza: En muchas aleyas, el imperativo no implica una petición, sino que se utiliza como una amenaza. El ejemplo más representativo se observa en:

> Y di: « la Verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea ! » Hemos preparado para los impíos un fuego cuyas llamas los cercarán. Si piden socorro, se les socorrerá con un líquido como de metal fundido, que les abrasará el rostro. ¡Mala bebida ! y ¡mal lugar de descanso ! ». (Corán, 18. 29).

Otras relevantes la encontramos en Corán, 41. 40 o 17. 64. ᶜAlī Ibn Abū Ṭālib dijo al respecto: "Esta forma implica intimidación y amenaza; no es una elección".

3. Equiparación: Se establece una equiparación entre dos acciones contradictorias, en la que una de estas acciones pierde el sentido de la prohibición (un ejemplo lo encontramos en Corán, 9. 53:

> Di : « Da lo mismo que deis limosna a gusto o a disgusto, pues no se os ha de aceptar, ya que sois un pueblo perverso ».

Así pues, el imperativo en estas aleyas aparece como equiparación entre los dos verbos que dan una orden, de manera que la persona a la que se ordena ha de realizar una u otra acción. La forma *fᶜal* aparece con este sentido en la mayoría de las ocasiones siempre y cuando esté acompañada por la preposición *ᵓāw* (o).

4. Súplica o ruego: En ocasiones, el imperativo es la forma elegida para expresar la súplica como se observa en[12]:

> ¡Señor!¡Perdónanos, a mí y a mis padres, a quien entre en mi casa como creyente, a los creyentes y a las creyentes! Y a los impíos ¡no hagas sino perderles más! (Corán 71. 28).

5. Incapacidad: En esta ocasión, el imperativo aparece en sentido figurado o metafórico. El ejemplo coránico más destacado aparece en:

> ¡Hombres ! Servid a vuestro Señor, Que os ha creado, a vosotros y a quienes os predecedieron. Quizás, así, tengáis temos de Él (Corán, 2. 21).

[12] Otro ejemplo, Corán, 17. 80.

No se trata de ordenar una obligación, sino de mostrar la incapacidad del humano o la imposible realización por parte de este[13].

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, ¿qué hacer a la hora de traducir? ¿Es posible reflejar tales particularidades? Según El-Madkouri (1993: 337), los principales problemas que encontramos en la traducción de los tiempos verbales del árabe al español se pueden resumir en:

- Diferencia entre el punto de vista y el enfoque de la acción del verbo.
- Diferencia en el tiempo objetivo de la acción verbal y el momento de habla.
- Escasa coincidencia sintáctica de los condicionantes del modo;
- El valor del verbo es conceptual, no temporal.

En conclusión, el tratamiento de los tiempos verbales del Corán en la traducción del español no responde a ningún patrón fijo. Es el contexto y la exégesis la que determinará en la mayoría de los casos la elección de un tiempo u otro. A través de estos fragmentos de los *ʾamṯāl*, hemos comprobado la importancia del contexto ya que es imposible extraer patrones gramaticales fijos a la hora de traducir. Es difícil conseguir una equivalencia temporal en el texto traducido puesto que, como hemos mencionado, habría que buscar la atemporalidad para reproducir el efecto y ser fiel al original. Hajjar (1995: 40) señala que el Corán alude a una realidad eterna que no puede ser traducida por un pasado. Por ello, los cuatro traductores han recurrido a las quince formas verbales y a los tres modos del español. Barādah (2005: 200) observa una falta de "norma" o "teoría" coherente por parte de los traductores a la hora de elegir el tiempo adecuado, demostrado por la falta de unanimidad entre ellos. Pero más bien, consideramos que esta carencia se debería a la exégesis consultada, a su dificultad y a la falta de formación de los traductores al respecto.

1.3.3.2 Análisis del *maṯal*

Este apartado constituye el corazón de esta tesis ya que se van a analizar las "unidades mínimas estructurales". Se compone de cuarenta y tres fichas que recogen los *ʾamṯāl* y donde se analiza con detalle la terminología así como otros rasgos relevantes que nos ayudarán a establecer conclusiones. Para ello, hemos elaborado un esquema

[13] Véase también: Corán, 55. 33 o 17. 50.

fijo, personalizado y que responde a nuestras necesidades. Este será el modelo único presente en todas las fichas y que consta de las partes que presentamos a continuación.

- Contextualización: Aparecerá el número de *maṯal,* seguido de dos puntos y el número de sura y de aleyas que comprende (*Maṯal* 13: Corán, 10. 24).
- Transcripción: Hemos elegido el sistema de transcripción que propone Julio Cortés (1997: XIV) por dos razones principales: la primera porque es el sistema más extendido entre los arabistas; y la segunda porque es simple y de fácil lectura. Sin embargo, ante la limitación que supone este sistema en el texto más culto de la lengua árabe, hemos añadido otras marcas propias que solo aparecerán en el Corán. Huelga señalar que se ha tenido en cuenta la pronunciación en la transcripción por lo que se encontrarán vocales y consonantes duplicadas y marcas fonéticas para facilitar y acercarse en la medida de lo posible a una correcta la lectura del texto coránico.

a) Consideraciones generales:

Vocales largas	و ي ا	ā ī ū
Vocales cortas		a i u
	Consonantes	
	ب	b
	ت	t
	ث	ṯ
	ج	ŷ
	ح	ḥ
	خ	j
	د	d
	ذ	ḏ
	ر	r
	ز	z
	س	s
	ش	š
	ص	ṣ
	ض	ḍ
	ط	ṭ
	ظ	ẓ
	ع	ʿ
	غ	g
	ف	f
	ق	q
	ك	k
	ل	l
	م	m
	ن	n
	ه	h

b) Consideraciones de la lengua árabe:

ّ	*Šadda*. Indica la duplicación del fonema sobre el que se sitúa.
آ	*Al-mad*. Sobre la *ālif*, duplica la vocal. Se marcará con la adición de otra vocal al fonema correspondiente.
ً ٌ ٍ	*Tanwīn*. Indica indeterminación y se marca con el morfema *–n* al final de los sustantivos y adjetivos (salvo en los diptongos) juntamente con la vocal que lleve el último componente de la palabra. Se representará como an- un – in.
ٱ	*Al-waṣl*. Representado como una *ṣād* pequeña sobre la *ālif*, tiene dos representaciones: si aparece en la primera palabra de la aleya (*ālif al-waṣl*), se lee como vocal larga; en posición intermedia (*hamza al-waṣl*) se omite y se escribe el fonema siguiente.
ء	*Hamza*. Es una parada glotal que se produce fonéticamente cuando se quiere marcar claramente el hiato y evitar así que se confunda. Se escribe o bien sola, o bien sobre un soporte, o sea, sobre una *ālif*, *wau* o *yāʾ*. Viene representada por el símbolo **ʾ.**
ة	*Tāʾ marbūṭa*. Es la principal marca del femenino y más frecuente. Seguida de una palabra que empiece por vocal, se pronunciará como una *tāʾ*. En pausa, se omitirá.
ْ	*Sukūn*. Indica la ausencia de vocal breve y se leerá unida a la anterior, formando con ella una sola sílaba.

c) Consideraciones específicas del Corán:

نَ / فَ	*īna*, *ūna*. En las palabras que cierran las aleyas (palabras finales) pierde la *–a* final en la pronunciación.
ۡ	*Ṣifr mustadīr*. Sobre un soporte (*ālif*, *wau* o *yāʾ*), funciona como un *sukūn*, es decir, no se pronuncia.
ۡ	*Rāʾs ḥāʾs*. Sobre cualquier soporte, señala que no se pronuncia. Si aparece sobre la *lām* del artículo, se convierte en letra lunar.
ۡ	*Mīm sagīra*. Se usa para indicar que hay que cambiar a *mīm* en la pronunciación si aparece sobre la *tanwīn* o la *nūn sākina.*
ۡ	*Al-maddīa aṣ-ṣagīra*. Sobre cualquier letra, representa una *ālif* larga siempre que antes o después no haya ni *hamza* ni *sukūn*.

- Glosa: Nos permite entender la gramática del Corán y establecer las relaciones sintácticas entre sus términos. Nos hemos basado en el modelo de Ventura Salazar (2008) así como en el sistema de *The Leizpig Glossing Rules* (2008). Es un sistema simple que nos ayudará a comprender los procedimientos aplicados a

cabo por los traductores, entender las decisiones traductológicas y las inversiones o giros lingüísticos propios de cada lengua. Las abreviaturas son las siguientes:

1= primera persona
2= segunda persona
3= tercera persona
ADV= adverbio
ART= artículo
CON= condicional
CONJ= conjunción
COP= cópula
DEM= demostrativo
F= femenino
FUT= futuro
IMP= imperativo
INF= infinitivo
M= masculino
NEG= negación
NT= neutro
PART= participio activo
PAS= pasivo
PL= plural
POSS= posesivo
PRES= presente
PRET= pretérito
PRON= pronombre
PRP= preposición
QNT= cuantificador
SG= singular
REL= relativo
VOC= vocativo

- *Tafsīr:* Ofrecemos brevemente una referencia en base al *tafsīr* de Qurṭubī traducido al español por Zakaría Maza (2005/2013). Hemos elegido esta obra porque es uno de los exégetas de mayor reconocimiento internacional y aceptado por todas las corrientes. El propósito es ofrecer un marco contextual básico de los *ʾamṯāl* y facilitar su referente para lograr una mayor comprensión.
- Traducción y técnicas: Este apartado es el más extenso. En él se ofrecen las traducciones íntegras (TR) y sin modificar (respetando la tipografía y la posición de las notas del traductor o a pie de página) de los cuatro traductores (TM^1, TM^2, TM^3 y TM^4) y las técnicas (T) elegidas por cada uno.

En cuanto a estas últimas, hemos elaborado una tabla resumen con los procedimientos o técnicas principales basándonos en los siguientes investigadores: Hurtado Albir (2011), Nida (1974), Mayoral (1997), Vinay & Dabernet (1958) (en adelante serán HA, N, M, VD respectivamente). Dado que la terminología empleada por cada uno coincide o se acerca (en su esencia) al procedimiento principal de traducción, las hemos relacionado. En ocasiones, el procedimiento es el mismo a grandes rasgos pero dependiendo de qué obra consultemos se denominará de una forma o de otra. Por ejemplo, la ampliación, amplificación, explicitación, adición o paráfrasis coinciden en la "adición" y "extensión" considerable de un enunciado para conseguir una mejor comprensión en la lengua meta. En casos como este, hemos añadido la conjunción disyuntiva "o" entre ellas (en este caso expresa conjuntamente adición y alternativa) para no incurrir en errores y ofrecer la máxima información al lector/investigador.

Técnicas	**Definición**	**Guarda relación con…**
Adaptación	HA: se reemplaza un elemento cultural por otro propio de la cultura receptora.	Adaptación (VD) Sustitución cultural (N)
Adición	N: Se producen para esclarecer una expresión elíptica, evitar la ambigüedad, efectuar una reestructuración gramatical, amplificar elementos implícitos, explicitar conectores, etc.	Ampliación (HA) Amplificación (VD) Explicitación (VD) Paráfrasis (N)
Alteraciones	N: La diferencia entre las dos lenguas producen alteraciones: por transliteración de términos nuevos, cambios de categoría gramatical, de orden sintáctico, de significados (especialmente en las expresiones idiomáticas), etc.	
Amplificación	VD: son procedimientos similares a los de la disolución/concentración. La amplificación se produce cuando la lengua de llegada utiliza un número mayor de significantes para cubrir una lengua, para suplir una deficiencia sintáctica o para expresar mejor el significado de una palabra. Según	Ampliación (HA) Adición (N) Explicitación (VD) Paráfrasis (N)

	algunos investigadores, la disolución es una cuestión de lengua y la amplificación de habla.	
Ampliación	HA: se añaden elementos lingüísticos; es un recurso que suele ser especialmente utilizado en interpretación consecutiva y doblaje.	Amplificación (VD) Adición (N) Explicitación (VD) Paráfrasis (N)
Calco	HA: se traduce literalmente una palabra o sintagma extranjero; puede ser léxico y estructural.	
Compensación	HA: se introduce en otro lugar del texto traducido un elemento de información o efecto estilístico que no se ha podido reflejar en el mismo lugar en que aparece situado en el texto original.	
Compresión lingüística	HA: se sintetizan elementos lingüísticos. Es un recurso especialmente utilizado en interpretación simultánea y subtitulación.	Condensación (VD) Compresión (HA) Sustracción (N)
Concentración	VD: un mismo significado se expresa en la lengua de llegada con menos significantes.	Compresión (HA) Condensación (VD) Sustracción (N)
Condensación	VD: modalidad de economía propia de las características lingüísticas de las lenguas. Es el caso de las preposiciones o conjunciones que necesitan un refuerzo para re-expresarlas.	Compresión (HA) Concentración (VD) Sustracción (N)
Descripción	HA: se reemplaza un término por la descripción de su forma o función.	
Equivalencia	VD: dos textos representan la misma realidad o situación a través de medios estilísticos o estructurales completamente diferentes a los de la lengua de partida. Según Nida, existe la "equivalencia descriptiva" cuya finalidad es conseguir un equivalente satisfactorio para objetos, acontecimientos acciones o atributos para los que no existe un término aceptado en la otra lengua. HA habla	Traducción literal (HA) Formulación establecida (M)

	también de "equivalencia acuñada" en la que se utiliza un término o expresión reconocido (por el diccionario, por el uso lingüístico) como equivalente en la lengua meta.	
Explicitación	VD: la explicitación consiste en la introducción de información implícita en el texto original.	Adición (N) Ampliación (HA) Amplificación (VD) Paráfrasis (N)
Implicitación	VD: La implicitación consiste en dejar que el contexto o la situación precisen información explícita en el texto original.	
Elisión	HA: no se formulan elementos de información presentes en el texto original.	Omisión (M)
Formulación establecida	M: uso del STT que designa un concepto o una entidad de la CT que en determinadas circunstancias puede llegar a equipararse socialmente con el STO.	Traducción literal (HA) Equivalencia (VD)
Formulación convalidativa	M: uso del STT que viene designando al STO o a su referente (solución no necesariamente óptima).	Particularización (HA)
Formulación funcional	M: uso del STT que evoca una función o remite a una entidad o produce un efecto similiar en la CT.	Generalización (HA)
Generalización	HA: se utiliza un término más general o neutro.	Formulación funcional (M)
Inversión	VD: se trata de trasladar una palabra o sintagma a otro lugar de la oración o del párrafo para conseguir la estructura normal de la frase en la otra lengua.	
Modulación	HA: se efectúa un cambio de punto de vista, de enfoque o de categoría de pensamiento en relación con la formulación del texto original; puede ser léxica y estructural.	
Notas al pie	N: tienen dos funciones esenciales: explicar diferencias lingüísticas y culturales (costumbres contradictorias, elementos geográficos desconocidos, pesos y medidas, juegos de palabras,	

	etc.) y añadir información adicional sobre el contexto cultural e histórico del texto.	
Nueva creación	M: formulación (*ex novo*) de un STT hasta entonces inexistente en la CT o LT ya sea porque no existan los elementos léxicos implicados o porque, existiendo previamente, se les asigne un significado normalmente no asociado con ellos.	
Omisión	M: desestimación de alguna información del TO que no se llega a reflejar en el TT.	Elisión (HA)
Paráfrasis	M: (también traducción explicativa o exegética). Uso de definiciones, explicaciones, comentarios, alusiones, etc., que clarifican el STO. Según Nida, existen dos tipos de paráfrasis: "legítima" la traducción es más larga que el texto original, pero no se produce cambio de significado, ya que se debe a propiedades de la lengua de llegada; e "ilegítima" que consiste en la explicación de elementos del texto original.	Adición (N) Ampliación (HA) Amplificación (VD) Explicitación (N)
Particularización	HA: se utiliza un término más preciso o concreto.	Formulación convalidativa (M)
Préstamo	HA: se integra una palabra o expresión de otra lengua tal cual. Puede ser puro (sin ningún cambio) o naturalizado (transliteración de la lengua extranjera). Respecto a este último tipo AT lo denomina "préstamo normalizado" que conlleva una adaptación al sistema ortográfico y fonético de la lengua de llegada.	
Sustitución cultural	N: el cambio de un elemento cultural del texto original, desconocido o susceptible de ser mal comprendido en la cultura receptora, por un elemento funcionalmente equivalente de la cultura receptora. Existen cinco factores a tener en cuenta: importancia	Adaptación (VD)

	simbólica; frecuencia; relación con otros términos; semejanza entre la forma y la función; reacción emotiva del receptor.	
Sustracción	N: se efectúan para evitar repeticiones, conjunciones, adverbios, etc., presentes en el texto original e innecesarios en la lengua de llegada.	Concentración (VD) Condensación (VD) Compresión (HA)
Traducción literal	HA: se traduce palabra por palabra un sintagma o expresión.	Equivalencia (VD) Formulación establecida (M)
Transposición	HA: se cambia la categoría gramatical o sintáctica.	

A estas, hemos de sumarle otras técnicas o procedimientos de traducción que aparecerán en nuestro corpus como son la traducción exegética y arcaísmos. La primera, Barādah (2005: 150) la define como la traducción que explica el TO sin la intención de ajustarse al original ya que se vierte el contenido. En este tipo de traducción, los comentarios son muy importantes ya que la traducción en sí misma no permite conocer el significado, por lo que la forma en la que se expresa así como la postura del traductor juega un papel relevante. En cuanto al arcaísmo, el *DRAE* define como " elemento lingüístico cuya forma o significado, o ambos a la vez, resultan anticuados en relación con un momento determinado". Por último, encontraremos algunos casos de leísmo o yuxtaposición.

Con todo ello, en este apartado encontraremos un estudio detallado de cada *maṯal*. Cada uno presenta un análisis de los términos más relevantes cuya traducción plantea un problema de traducción según las técnicas descritas. Este proceso nos permitirá deducir las decisiones traductológicas y reconocer los procedimientos o técnicas adoptados por los cuatro traductores.

2 Traducción Religiosa

Cuenta el Génesis que el hombre quiso construir una torre que llegara al cielo para desafiar a Dios. Por aquel entonces, todos los hombres hablaban una misma lengua y usaban las mismas palabras. Dios, para evitar que se terminara de construir, hizo que los hombres se expresaran en diferentes lenguas.

Esta historia nos remonta a las primeras manifestaciones de las lenguas y de la tarea traductora desde un punto de vista legendario. Desde sus orígenes, el hombre y la religión mantienen un vínculo, una relación que va más allá de lo lingüístico. La religión, la cultura y las lenguas han ido dando forma a las diferentes sociedades existentes en la actualidad. Y esta trilogía supone el motor de nuestro trabajo de investigación cuyos límites, difuminados en ocasiones, continúan ocupando páginas de artículos.

Desde el punto de vista islámico, Dios envió a lo largo de la historia profetas con diferentes características y a lugares distintos para guiar al ser humano por el buen camino. Así pues, uno de los más relevantes fue Abraham (de Ur), quien se salvó de la combustión. O Moisés (en Egipto) cuya principal característica fue la magia. Por su parte Jesús (en Belén), curaba a los enfermos y resucitaba a los muertos. Y el último de todos los profetas fue Muḥammad, a quien Dios envió como mensajero y cuya principal característica fue la revelación del Corán[14]. Es decir, el milagro del Profeta desde la óptica islámica fue de índole lingüística ya que el mensaje fue revelado en lengua árabe pero dirigido a todos los seres humanos, por lo que de nuevo se mezclan lengua y religión.

La religión es un arma poderosa y su traducción ha de ser responsable. Los textos religiosos son los que llegan a más gente: al pueblo instruido y al llano, al rico y al pobre y por ello requieren un tratamiento comprometido. No obstante, la realidad es bien distinta. No todos los traductores poseen el dominio lingüístico ni cultural para abordar este tipo de textos ni los afrontan con la misma actitud receptiva y conciliadora. A este hecho hay que sumarle un dato interesante: en España, por ejemplo, en el plan de estudios del Grado en Traducción e Interpretación no existe una asignatura de traducción religiosa como tal. Encontramos talleres de introducción al discurso religioso

[14] Véase la traducción al inglés del libro de Ibn Kaṯir (2003).

en árabe[15], pero no forma parte de un plan de estudios como asignatura optativa u obligatoria en licenciatura o grado. Probablemente, esto se deba, entre otros factores, a que la incidencia de encargos de este tipo de textos en otras lenguas occidentales como el inglés, por ejemplo, es mínima. Sin embargo, en árabe, los textos de temática religiosa están presentes en casi todos los ámbitos (jurídico, político o moral), por lo que resulta curioso que ninguna institución universitaria enseñe a traducirlo. De este modo, ¿cuál es el perfil del traductor de textos religiosos? Normalmente suelen ser arabistas, filólogos o traductores literarios que profundizan de manera individual en este tipo de traducción, conscientes de su importancia y repercusión. No obstante, no todos los traductores están motivados por la misma idea. La fama, las editoriales o el simple reto personal dirigen y condicionan la traducción. Por eso, en este trabajo, pretendemos analizar todos estos factores con una interesante herramienta, los EDT, con la que intentaremos dar respuesta a preguntas como ¿cuáles son las motivaciones de la traducción de textos religiosos? ¿A qué público va dirigido? ¿Qué problemas plantea su traducción?

Finalmente, tal es la importancia de la traducción religiosa en este trabajo que dedicaremos un capítulo completo a analizar los aspectos más relevantes para que nos ayuden a arrojar luz a nuestras conclusiones. Así pues, hemos dividido el capítulo en dos grandes bloques: aproximación a la traducción religiosa y aproximación al Corán. En el primer apartado hablaremos de la historia de la traducción religiosa especialmente en la Biblia y el Corán, su objeto, sus principales problemas de traducción así como las formas de traducción para este tipo de textos. El segundo bloque lo dedicaremos al texto coránico. Primero, haremos un breve repaso a la recención del Corán, su compilación, lecturas y fijación del texto escrito. Y segundo, expondremos las razones por las qué traducir el Corán es una tarea complicada, haciendo hincapié en problemas de traducción de índole lingüístico, social-cultural y jurídico.

2.1 Aproximación a la traducción religiosa

A menudo, cuando hablamos de traducción aludimos de entrada a su función comunicativa: se traduce para comunicar, para hacer que un destinatario que no comprende la lengua (ni a veces la cultura) en la que está formulado un texto tenga acceso a él. La traducción, en sus distintas modalidades (escrita, oral, audiovisual,

[15] Esta asignatura forma parte del taller de traducción que propone cada año la Escuela de Traductores de Toledo. Véase al respecto el siguiente enlace: http://www.uclm.es/escueladetraductores/ [Última consulta: 23/07/2012].

automática) es un instrumento de comunicación y este papel comunicativo le convierte en puente entre lenguas, pueblos y culturas. Esta es la razón de ser de la traducción, la necesidad de su existencia. Pero al mismo tiempo, el traducir es garantía del mantenimiento de las diferencias (Anónimo, 1993: 1).

Resulta interesante observar cómo muchas de las principales obras sobre traducción escritas en el siglo XX usan la narración de la torre de Babel como metáfora de la traducción (Long, 2005: 2). Esta historia se describe en el libro del Génesis del *Antiguo Testamento*: "Toda la tierra tenía un solo idioma y las mismas palabras". Tan singular y conocido es este relato que, a lo largo de la historia ha servido de inspiración a muchos escritores e investigadores independiente de su confesión o ideología, en torno a la labor traductora. Uno de ellos es Derrida (1985: 170) que en su obra *Des tours de Babel* se recogen reflexiones interesantes sobre este hecho. En relación con esta metáfora, este autor considera que la creación de varias lenguas hace que la traducción sea necesaria pero al mismo tiempo expresa: "God at the same time imposes and forbids translations". La confusión causada por lo acontecido en Babel refleja al mismo tiempo la confusión que rodea al acto y proceso traductológico. El traductor trabaja para restaurar la comunicación que Dios consideró que debería haber sido destruida, por lo que en cierto modo, sería trabajar "en contra" de Dios. Igualmente, esta confusión causada también se ve reflejada en la pluralidad de los mensajes o textos que tratan sobre Dios: la confusión en la multiplicidad de significados e interpretación que se derivan de las lenguas (Long, 2005: 2). En otras palabras, si existen varias interpretaciones posibles acerca de la "verdad", ¿son posibles varias versiones de la palabra de Dios? ¿Es esta la causa de que la traducción religiosa resulte una tarea ardua?

2.1.1 Apuntes sobre la historia de la traducción religiosa (Biblia-Corán)

En este apartado no queremos entrar en historia de la traducción en general ya que consideramos que son muchas las obras de referencias que podemos encontrar al respecto. Nuestro objetivo es destacar aquellos momentos de la historia que han supuesto una evolución o cambio en esta disciplina, en particular, la que guarda relación con la traducción de textos sagrados.

Así pues, las primeras traducciones documentadas aparecen tres mil años antes de Cristo, en Asiria. En la Babilonia de Hammurabi se utilizaban glosarios bilingües, cuyos restos se han hallado en tablillas cuneiformes. Se puede decir que en el mundo antiguo tanto traducción como interpretación fueron actividades frecuentes

(Mendiguren, 1995: 1-3). Más tarde, griegos y romanos se dedicaron con celo a la traducción e incluso han quedado reflexiones teóricas de gran interés, como las de Cicerón.

2.1.1.1 La Biblia

La primera gran traducción de la Biblia, apareció en el siglo III a. C, en Alejandría, época en la que ni siquiera se empleaba el término "Biblia". Se denominaba la "Septuaginta" y se centraba únicamente en la Torá ya que los demás libros serán traducidos posteriormente. Su traducción no se llevó a cabo de un libro cerrado puesto que la lista completa con los escritos, no se fijará hasta el siglo II de nuestra era. En un primer momento, la labor traductora surgió debido a la incomprensión y a la necesidad de ordenar la vida. Los numerosos judíos de Egipto ya no comprendían el hebreo y los grandes soberanos pedían una versión funcional de las leyes para regir la vida del pueblo. Pero pronto surgirán las primeras manifestaciones en contra de este hecho debido al caracter sagrado de la Torá (Billon, 2014: 10-2).

Dando un salto en la histora, llegamos a la traducción del *Nuevo Testamento.* Esta tarea comenzó temprano y se extendió a muchas lenguas, a fin de responder a las necesidades de una cristiandad que se ampliaba rápidamente. Para El-Madkouri (2000: 274), el hecho de que existan tantas traducciones bíblicas en función de la diversidad de los públicos no responde a una labor de traducción sino más bien de interpretación. Las primeras traducciones al latín no fueron de calidad, exceptuando la de Jerónimo (siglo IV) quien afirmaba que no había traducido la palabra sino más bien el sentido. Esta traducción se hizo por encargo del Papa Dámaso que se materializó en lo que se denomina, la "Vulgata". Por primera vez, a los problemas por descifrar el misterio de la expresión se le añadió uno más, el de la expresión del misterio. El dilema giraba en torno a "traducir la letra" o "traducir el espíritu" y cuyo interés primordial era que no se perjudicara a la fe (Pliego, 1997: 424).

Sin embargo, la Vulgata no procede en su totalidad de San Jerónimo. La edición completa reproduce el Antiguo Testamento traducido del hebreo y de este autor solo se añadirán las versiones del Nuevo Testamento. El resto de libros (el Apocalipsis por ejemplo) la realizó Rufino el Sirio. Hemos de esperar hasta el siglo XIII para que de denomine con el término "Biblia" el conjunto de libros sagrados de los cristianos. (Billon, 2014: 16-7).

Otro de los momentos más importantes en la historia de la traducción de la Biblia fue la versión de Martín Lutero. Este autor trabajó en un ambiente propicio, distinto al de la Edad Media, por lo que condicionó que se pudiera llevar a cabo una traducción moderna en la que el sentido está cuidadosamente estudiado. Su forma de traducir supone una revolución en su época puesto que prioriza la acogida del mensaje en la cultura receptora. Adapta el mensaje al destinatario, simplificando sus estructuras y lo enriquece con préstamos germánicos de otras zonas (Billon, 2014: 20).

Pronto le imitaron en Inglaterra. William Tyndal traduce la Biblia tratando de utilizar procedimientos similares a los de Lutero pero no obtuvo los mismos resultados. Sin embargo, el mérito de formular por primera vez una teoría de la traducción se le debe a Etienne Dolet, quien defiende la traducción del espíritu y del propósito del autor (Mendiguren, 1995: 1-3).

En los siglos XVII y XVIII surge el fenómeno que Mounin denominó "les belles infidèles". Se trata de traducciones profanas bellas y totalmente distintas de los textos originales, los cuales contrastan radicalmente con las cuidadas traducciones bíblicas. George Campbell publica en 1789 un libro sobre teoría e historia de la traducción, importante sobre todo en lo que respecta a los textos sagrados. Un año después, encontraremos en la misma línea *Essay of The Principles of Translation* de F. Tytler. Con él se cierra una época y se abre otra, el romanticismo. Los románticos consideraban que todo aquello que tenga algún valor, es decir, que merezca ser traducido, es intraducible, pensamiento que afectó negativamente a la traducción de los textos religiosos, en particular, a la Biblia.

En el siglo XX hubo un cambio radical en lo que respecta a criterios de traducción. Entre otros factores encontramos el nuevo concepto de comunicación y la rápida expansión de la lingüística estructural. Estas teorías se han aplicado también a la traducción bíblica (Mendiguren, 1995: 1-3).

Algunas de las traducciones bíblicas más innovadoras y relevantes del siglo XX son la *Biblia de Jerusalén* (1ª ed. española de 1967) y la *Nueva Biblia Española* (1975). La primera es una traducción de un original francés supervisado por el *École Biblique de Jerusalen*. Tuvo muy buena aceptación en las lenguas a las que se tradujo, de entre ellas, al español. En cuanto a la segunda, fue realizada por Schökel y Mateos y ha marcado una renovación en las líneas de las traducciones. En ella se aplican los principios de la moderna lingüística y estilística dando como resultado una versión bella poéticamente, actual y fiel al texto (Billon, 2014: 27-32).

2.1.1.2 El Corán

> Hay dos tipos de lectores: hay quienes lo leen para criticarlo o para justificar su desconfianza en el Islam y, por el otro, están aquellos para quienes es una fuente de inspiración, energía, calma, aliento y aún más (Saeed, 2011: 19).

Hemos de esperar hasta el siglo XV para encontrar las primeras traducciones del Corán en español, periodo que coincide con el nacimiento de lo que se denomina en la "español" o "castellano". Antes, se traducía del latín que era la lengua vehicular de cultura. En el esplendor de su imperio, los musulmanes enseñaban la lengua árabe a aquellos que quisieran conocer el islam. Así, en los últimos catorce siglos, el Corán ha sido traducido únicamente a sesenta y cinco lenguas[16] (Navarro, 1995: 1). Uno de los factores que demuestra este escaso número de traducciones lo encontramos en el carácter de texto sagrado por parte de los musulmanes y su oposición durante un tiempo a traducirlo. El texto del Corán, "de ninguna forma puede ser igualado por cualquier otro texto, sea en árabe, sea (todavía menos) en otras lenguas, aunque en estos casos sea una traducción del texto árabe" (Epalza, 2008: 81). Sin embargo, el hecho de que tanto la revelación como la llamada del islam sean universales exige que todos lo puedan entender en su idioma[17].

En esta línea, la posición de los teólogos al respecto se encuentra entre los dos extremos: consideran, en su mayoría, que el Corán en árabe es el texto único de la revelación divina a través de Muḥammad pero las traducciones y los estudios en otros idiomas son útiles para los musulmanes y no musulmanes que no entienden la lengua árabe (Epalza, 2008: 81). No obstante, las posturas extremas continúan en la actualidad siendo foco de discusión pero, a pesar de ello, la realidad es que el Corán se sigue traduciendo.

Las traducciones del Corán a diferentes lenguas son cuantiosas. Algunos de los investigadores que han abordado el tema de la historia de la traducción y que ofrecen listados de autores son Barādah (2005), Epalza (2008)[18] y Arias (1997-2007[19] y 2009)

---

[16] En cambio la Biblia ha sido traducida a 1808 lenguas, según el informe del *Bible Societies*. Información extraída de: Navarro, Koro (1995), *El Corán y la transmisión de los textos sagrados de Oriente*, *Senez*, 7, Accesible en <http://www.eizie.org/Argitalpenak/Senez/19890130/navarro> [Última consulta: 05/07/2012].

[17] Actualmente más del ochenta por ciento de los musulmanes habla otras lenguas, entre los cuales se encuentran los musulmanes de lengua española (Epalza, 2008: 82).

[18] Epalza (2008) dedica un capítulo en su libro a este asunto: "Traducciones del Corán al latín y a las lenguas románicas de la Península Ibérica" (pp. 87-126). Recoge las traducciones realizadas al castellano y al aragonés, al catalán, así como las traducciones más recientes e incluso en preparación.

Así pues, en este apartado nos basaremos principalmente en las obras de estos dos últimos investigadores para su redacción ya que son, a nuestro parecer, las más completas y exhaustivas que versan sobre este asunto. Por claridad expositiva y debido a la naturaleza del trabajo, hemos querido concretar y delimitar el listado. Por ello, tras un breve repaso por los momentos clave de la historia de la traducción del Corán, nos fijaremos principalmente en las traducciones recientes (concretamente a partir de 1900), completas (o con gran parte de texto traducido) y directas del árabe[20].

El problema de la traducción del Corán viene de antaño. Desde la época de los primeros musulmanes surgió la necesidad de traducir para dar a conocer el mensaje a aquellos musulmanes que no entendían el árabe como, por ejemplo, el persa, lengua de algunos musulmanes compañeros del Profeta. Este sentimiento pronto dio sus frutos y se tradujo al persa el texto de la *Al-Fātiḥa* o primera sura del Corán, imprescindible en cualquier contexto. En la misma línea, Marāgī (1936: 15-6) comenta que según Abū Ḥanīfa, los persas de la época del Profeta escribieron una carta a Salmān Al-Fārisī para pedirle que tradujera la primera sura (*Al-Fātiḥa*) con objeto de usarla en la oración hasta que aprendieran y mejoraran la lengua árabe. A pesar de ello, actualmente solo existen indicios de estas primeras traducciones (al persa o al hebreo) en forma de fragmentos y comentarios. No fue hasta el año 956 de nuestra era cuando se documentó la primera traducción al persa. A partir de ahí y hasta nuestros días, las traducciones a otras lenguas se han multiplicado considerablemente (Epalza, 2008: 89).

Sin embargo, aunque en un principio solo fueron indicios, lo cierto es que el traslado del mensaje de una lengua a otra queda reflejado en la película *Al-Risāla*[21]. En esta se observa cómo los compañeros del Profeta fueron enviados a diferentes reinos de la época para invitar al islam. Estos leían el mensaje en árabe y los traductores de la corte lo trasladaban al rey en su idioma[22]. Ello pone de manifiesto de nuevo la importancia crucial de esta práctica desde los comienzos del islam.

---

[19] Sobre este tema, encontramos dos artículos de Arias Torres: el primero de 1997 trata sobre las traducciones al español del Corán; y el segundo, de 2007, es una versión mejorada del primero con más detalles y con un listado más completo.

[20] Epalza (2008) distingue entre traductores con conocimiento de árabe y sin conocimiento de esta lengua. Es decir, marca la diferencia entre los traductores que se basan en el original para realizar sus traducciones (directa) y aquellos que traducen a partir del inglés u otras lenguas (indirectas).

[21] Hacemos referencia a la película dirigida y producida por Muṣṭafā Al-ᶜAqād en 1976 y titulada *Al-Risāla*. Un año más tarde, vio la luz una versión en inglés (y que sería doblada en otras lenguas, de entre ellas, en español) del mismo director con algunos cambios (omisiones, adaptación del contenido) titulada *The Message*, protagonizada por Anthony Quinn e Irene Papas.

[22] A este respecto, encontramos una obra que explica detalladamente este tema: Ṭāhr al-ᶜAlūš, Ŷalāl al-Dīn (2008).

En la Península Ibérica también encontramos antecedentes antiguos tanto de las traducciones del Corán como de otras obras religiosas islámicas. Nos referimos a las traducciones medievales al latín, la lengua que servía de lengua culta internacional del momento. En la denominada "Escuela de Traductores de Toledo" se suelen situar las dos primeras traducciones casi directas del latín, completas y conocidas desde mediados del siglo XII hasta principios del XIII. En ellas participaban cristianos, musulmanes y judíos, dependiendo del tipo de obra, así como redactores hispánicos y de otros reinos.

La primera traducción del Corán en Europa Occidental se atribuye principalmente al británico Robertus Ketennsis (Robert of Ketton, de Ketne, de Retinas o de Chester) y al balcánico Hermannus Dalmata (Hermano de Carintia). Se llevó a cabo sobre el 1143, probablemente en Tudela (Navarra) y tuvo una importante difusión por Europa occidental, hasta ser impresa en 1543 (Epalza, 2008: 95-7). Igualmente, existe una traducción parcial del Corán al castellano, en el conjunto de los trabajos de traducción dirigidos por el rey Alfonso X de Castilla, a finales del siglo XIII. Pero durante ese tiempo, desde la traducción de Ketton impulsada por Pedro el Venerable como información para la refutación eclesial y teológica del islam, hasta el siglo XIII hay que mencionar otra relevante. Nos referimos al Alchoranus Latinus, de Marcos de Toledo (1210) cuya aparición viene justificada por la lucha contra las Sarracenos[23].

Sin embargo, las nuevas corrientes culturales en el Renacimiento pedían nuevas traducciones al castellano (aunque fuera partiendo del latín) ya que estas versiones solo eran accesibles al clero culto. De este modo, es a partir del siglo XV cuando surgen nuevas tendencias y exigencias de fidelidad al texto árabe original (Epalza, 2008: 100-102).

A mediados del siglo XV, el muftí de Castilla, uno de los musulmanes más relevantes de la época, recoge en un texto los motivos que permitían que los musulmanes hispánicos pudiesen expresarse en castellano. Este texto era necesario ya que sin una autoridad religiosa islámica que los avalara, no podrían llevarlo a cabo. Las tres razones principales fueron las siguientes:

- Los musulmanes hispánicos no entendían la lengua árabe y para poder aprender el islam era necesario hacerlo en una lengua que comprendieran.

[23] Martínez Gázquez, José (s.f), *"Islamolatina", La percepción del Islam en la Europa Cristiana. Traducciones latinas del Corán. Literatura latina de controversia*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona. La edición de esta traducción de Marcos de Toledo corresponde a Nadia Petrus Pons (2008). Archivo accesible en <www.raco.cat/index.php/Medievalia/article/> [Última consulta: 02/05/2015].

- El interés creciente de muchos cristianos que vivían entre musulmanes por conocer el islam.
- Içe de Jebir había visto en Oriente que muchos musulmanes escribían en lenguas aljamiadas, en lengua turca, por ejemplo (Epalza, 2008:102-104).

Fue este autor quien llevó a cabo la primera versión del Corán en castellano en 1455 encargada por Juan de Segovia, un clérico español retirado que consideró la necesidad de una versión más fiel al original que las latinas aparecidas hasta ese momento. Sin embargo, esta copia de desapareció y hay que esperar hasta 1606 para encontrar la versión completa denominada *Alcorán* en letra de cristianos, versión aljamiada caracterizada por la presencia de calcos léxicos, semánticos y sintácticos en un intento de recrear una cultura islámica de expresión castellana (Arias, 2009: 260).

En cuanto a la etimología del término "aljamía", hay que destacar que procedente del árabe *ā ʿaŷamya*. Es un tipo de producción escrita en lengua romance con caracteres árabes por la minoría islámica española desde el final de la Edad Media hasta el principio de la Edad Moderna. Por extensión, también se incluyen textos en grafía latina y en lengua árabe, reflejando el carácter híbrido de la cultura de mudéjares y moriscos. Esta versión aljamiada del Corán se distingue por su literalidad, considerado una virtud en la época (Ayerbe, 2012: 325-9).

Este hecho supuso un importante paso para las traducciones al español porque respaldan las futuras investigaciones y traducciones dirigidas a los no araboparlantes. El resultado fueron interesantes traducciones bilingües con escritura árabe interlineal para no perder de vista el texto original y recordar la función de estas traducciones: informar a todo aquel que tenga interés en el islam realzando su inferioridad respecto al texto original (Epalza, 2008: 107).

Respecto a las traducciones recientes del Corán, ofrecermos a continuación un listado[24], por orden cronológico, de versiones al español (traductor/es y año) así como un breve comentario de cada una.

- García Bravo, Joaquín (1907). Epalza (2008) lo incluye en las traducciones en español sin conocimiento del árabe e indica explícitamente que viene del francés,

[24] Para confeccionar este listado, hemos tomado como referencia el apartado de Epalza (2008) titulado "Traducciones modernas del Corán, en español, con conocimiento del árabe" (pp. 120-125) el artículo de 2007 de Arias Torres titulado "Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano" y una entrada en el *Diccionario Histórico de la traducción en España* escrita por Arias (2009), por lo que la mayor parte de las anotaciones al respecto estarán tomadas de aquí. Asimismo, huelga decir, que no hemos adaptado la transcripción fonética a nuestro sistema sino que hemos respetado la que aparece en el artículo.

concretamente de la cuarta retraducción de Kazimirski. Este traductor era un profesional de clásico en francés y se caracterizaba por su fidelidad extrema en todos sus aspectos.

- Rahhal, Saiffudin y Peralta, Santiago (1945). Traducción realizada por un traductor de origen árabe y otro hispánico, llevada a cabo en Buenos Aires en los Talleres gráficos Siriolibaneses.
- Abboud, Ahmed y Castellanos, Rafael (1951 o 1953). Igualmente realizada por un especialista de origen árabe y otro hispánico (varias reimpresiones). Según Epalza, la edición del Corán hecha en Granada no llevaba nombre de traductor, por lo que dificultó su identificación. Arias (2009) añade que fueron los pioneros en la traducción contemporánea del libro sagrado pensada tanto para un público general como para musulmanes hispanófonos.
- Cansinos Assens, Rafael (1951). Traductor de *Las mil y una noches*, fue un literato español con influencias judías. Arias señala que fue la primera versión directa del árabe en España con reminiscencias aljamiadas que se pueden apreciar en las estructuras sintácticas forzadas y en el léxico.
- Vernet, Juan (1953 y 1963). Tiene varias reediciones y traducciones de bolsillo. Incorpora subtítulos al más estilo bíblico y posee un extenso y renovado aparato crítico. Arias lo califica de "éxito editorial y referencia imprescindible durante décadas para todos los que quisieron acercarse al texto islámico".
- Cortés Soroa, Julio (1979). Es una de las más usadas y comercializadas. Su versión busca el acercamiento y recuperar equivalencias. Posee una versión bilingüe con más de 7000 notas (editorial Herder).
- Machordom Comins, Álvaro (1980). Se considera una traducción directa del árabe pero él ni lo afirma ni lo niega. Hay que esperar hasta 1985 para encontrar una traducción completa del Corán. Tiene otros libros publicados sobre el islam.
- Traducción de un equipo americano, revisada por N. A. Faruqi (1986). Se trata de la primera versión completa al español de la Comunidad Internacional Ahmadía del islam. La Ahmadía no es reconocida como musulmana por el resto de los musulmanes debido a sus creencias que se exponen en las numerosas notas de sus ediciones y traducciones.
- Carrillo Robles, Antonio y Ata-Ilahi, Mansur (1988). Igualmente se trata de una edición de la Ahmadía pero esta vez británica. Es una traducción en equipo: un español (Carrillo) y un anglopakistaní (Ata-Ilahi).

- Melara Navío, Abdelghani (1994). Musulmán español residente en Granada, ha editado varias veces su traducción bilingüe y es muy conocida en la Comunidad Islámica de Granada.
- Salhi, Farida (1998). Traducción corregida por la comunidad sunita de Granada. Tanto Arias como Epalza comentan que se trata de un plagio de la traducción de Abboud y Castellanos.
- Kamel Hallak, Mustafa (1998). Es una edición bilingüe no editada en España.
- Al-Mashtawi, Sami y Al-Tereky, Husein (1999). Se considera la primera traducción en castellano realizada en Egipto. Según Epalza, parece una iniciativa privada ya que no se tiene claro quién es la editora ni contiene ninguna identificación bibliográfica.
- Desuque, Abdala *et al.* (1999). Titulada *Significado del Generoso Corán*. Edición publicada en Buenos Aires.
- Asad, Muhammad (2001). Traducción conjunta entre Asad (de origen austriaco), converso y residente en Andalucía y del traductor español Abdurrazak Pérez. No se empezó a comercializar hasta 2002 o 2003. Es una traducción con muchas notas y comentarios. Está respaldada por la asociación musulmana española Junta Islámica, también se difunde en Internet (*www.webislam.com*).
- Abderrahman Maanan, Mohamed (2002). Existen cuatro cuadernillos disponibles con las traducciones de algunas azoras. También se puede consultar en la web *www.musulmanesandaluces.org* .
- Mouheddine, Abdul Qader y Sánchez Sirhan, Ali (2004). Su versión se llama *El Sagrado Corán* y ha sido realizada por un grupo de siete miembros. Traducción de su contenido al idioma español. También contiene un índice temático.
- Mulla Huech, Bahige (2004). Edición bilingüe. Aunque la primera versión se hizo en alemán, la edición española ha sido realizad por el Dr. Mulla, "sirio de nacimiento" "que ha vivido en España más de treinta años", junto con un equipo de expertos conocedores de la lengua árabe. Traducción voluminosa (cinco tomos) con una innovadora disposición tipográfica.
- González Bornez, Raúl (2006). También llamado Yafar González[25], es un español converso de influencias chiíes. Su traducción, publicada por la editorial Miguano, salió a la luz en el año 2006. En 2010 salió la segunda edición

[25] Conservamos la transcripción que el mismo traductor recoge su nombre con objeto de identificar su versión.

publicada porla Fundación Cultural de Oriente en Qom, de la editorial Elhame Shargh.

Como vemos, las traducciones del libro sagrado al español son numerosas y probablemente existan algunas traducciones recientes o que verán la luz próximamente de las que no tengamos constancia. Una de ellas es la traducción de Isa[26] García, (converso) publicada en 2013 en Bogotá, directa del árabe, primera edición para Latinoamérica. Y esa variedad en concreto es la que nos permite enmarcar nuestro trabajo de investigación en los estudios descriptivos. Concebir la traducción como resultado de una serie de factores, tales como la editorial, formación de los traductores, país de publicación u organismo que lo avala, nos permite trazar estudios sobre su evolución, motivaciones y fines, así como observar rasgos recurrentes en las traducciones. Esto es, a través de lo que hemos llamado análisis pre-textual, micro-textual y macro-textual compararemos las traducciones y analizaremos las diferencias entre sus versiones homólogas. Y los elegidos, Melara, Cortés, González y Cansinos (a quienes estudiaremos detalladamente más adelante) formarán parte de este estudio que intentará ofrecer otra visión de la traducción religiosa.

2.1.2 Objetivo de la traducción religiosa

En la actualidad, la necesidad de entender cómo otras culturas trabajan en la paz social y en un entendimiento conjunto hace que la lectura y la traducción se conviertan en tareas cruciales. La traducción de textos de todo tipo, y en particular de textos religiosos, ha ayudado a dar forma a la cultura a lo largo de la historia (Long, 2005: 2). Pero, ¿por qué se traducen textos religiosos? Esta pregunta, aparentemente simple, es clave para entender la dificultad de la traducción de textos sagrados.

A lo largo de la historia, los motivos para traducir textos sagrados han sido numerosos y variados. Consideramos que son tres los más relevantes: la necesidad de traducir, la curiosidad por los Evangelios y Escrituras y la preocupación por las celebraciones religiosas y su poder de convicción (movimiento de masas). En cuanto al primero, como expusimos anteriormente en el caso de la Biblia, hubo un momento en la historia en el que la gente ya no hablaba igual que en las Escrituras por ello, nació de la necesidad de poner a disposición el mensaje en lengua de sus contemporáneos. El objetivo no era más que lograr un entendimiento. Sin embargo, para algunos estudiosos,

[26] Ídem.

esta práctica no siempre tuvo este objetivo sino que se usó como herramienta para otro fin más importante, el adoctrinamiento. Llegamos pues al poder de convicción, el segundo aspecto a tener en cuenta. A este respecto, Verdegal (1996: 53) expone algunas razones por las que se traduce este tipo de textos:

- Poder o control: Supone el reto de poder navegar en el interior de textos necesariamente argumentativos dotados de un bagaje cultural (el religioso) que tanta influencia ha tenido y tiene entre todas las capas sociales de los pueblos evangelizados por el cristianismo.
- Movimiento de masas: Llegan a un gran número de fieles, por lo que su contenido es crucial.
- Fin didáctico: Se sirven de unos valores universales que plasman en sus textos y de los que a veces depende la paz mundial. Además, las obras religiosas funcionan como textos pragmáticos por cuanto hacen uso de los valores universales con un objetivo didáctico, tolerando una sola interpretación y empleando unos registros muy especiales que no siempre forman parte del acerbo común.

Por otro lado, El-Madkouri (2000: 269-70) asegura que la religión ha sido uno de los promotores de la traducción puesto que se utilizó para combatir al enemigo sobre el plano ideológico-religioso. Para combatir al musulmán en la "reconquista", se necesitaba luchar en dos frentes: primero en el terreno por medio de la guerra y, segundo, en las ideas para erradicar una religión considerada "falsa y sectaria"[27].

Este autor también habla de la curiosidad. Cree que entre la curiosidad y el deseo de influir es difícil establecer sus límites y distinciones. Considera que el hecho de conocer al Otro se debiera al afán por descubrir, o para desintegrarlo (descodificándolo) para implantar un modelo de pensamiento y conducta.

Por último, las migraciones, los desplazamientos y las colonizaciones han afectado a los modelos geográficos de la distribución religiosa y han acercado una gran variedad de textos sagrados a un público más amplio y diferente. Estos movimientos de comunidades con la consiguiente exportación de sus creencias (impresas u orales) de un lado a otro, requieren con el tiempo la traducción de estos a la lengua de acogida para integrarla en la cultura de acogida, o simplemente para darla a conocer. No obstante, el espíritu colonizador y misionero ha tenido un resultado no siempre esperado: la

[27] Las comillas son del autor.

imposición de "textos" en la cultura receptora, es decir, en la lengua de acogida (Long, 2005: 4).

En resumidas cuentas, la traducción de textos religiosos, al igual que otras especialidades textuales, busca conseguir llegar a aquellos que desconocen la lengua en la que están escritos aunque los motivos por los que se llevan a cabo estos encargos sean diferentes. La difusión es garantía de futuro y permite la circulación de ideas, conocimientos e ideologías y una traducción puede ser la clave para su supervivencia.

2.1.3 Problemas de la traducción religiosa: posibilidad o imposibilidad

Al igual que cualquier otro tipo de textos, los de temática religiosa no están exentos de dificultades. El-Madkouri (2000: 275-8) resume en cinco los problemas principales: culturales, limitaciones culturales de la significación y lingüísticos, discrepancias de las estructuras profunda y superficial y por último las variedades diafásicas. La primera guarda relación con el concepto de cultura y la naturaleza de los individuos a los que va destinada la traducción. De este modo, es posible encontrar varias traducciones de una misma versión dependiendo del nivel cultural del destinatario. El segundo problema tiene en cuenta las realidades culturales y los conceptos de la cultura de llegada. Se traduce adaptando o manipulando la versión del original en función de la cultura meta. En cuanto a los problemas lingüísticos y de significación, repara en la terminología, dialectos y entorno educativo priorizando de nuevo al receptor. El cuarto problema establece las diferencias entre la estructura profunda y superficial de las frases, considerando que cada oración dice lo que expresa y posee una significación intransferible. Y por último, alude a las variedades diafásicas, en las que lo esencial es identicar al destinatario y dirigir la traducción a su homólogo.

Por otro lado, Schökel y Zurro en su obra *Traducción bíblica: lingüística y estilística* (1977), trata en profundidad la traducción de textos religiosos y en especial la Biblia. Este autor parte de un presupuesto: la Biblia es literatura, concretamente la literatura religiosa de un pueblo. De este modo, al igual que cualquier otro libro, su traducción plantea una serie de problemas aunque en ocasiones la mayoría están relacionados con la hermenéutica. Estas dificultades se pueden resumir en:

- La condición del texto original. El hecho de que la Biblia sea considerada inspirada, supone una traba a la hora de su traducción.

- La justificación de la incompetencia traductora invocando al principio de la supremacía del contenido sobre la forma.
- El literalismo debido a un conocimiento limitado de la lengua original y un dominio restringido de la lengua receptora.
- El descuido del aspecto literario si se adapta la traducción a un público determinado (Schökel, 1977: 23-4).

Como vemos, ambos autores abordan los problemas desde ópticas diferentes. Mientras que Schökel expone la posible postura del traductor ante este tipo de texto y que, según él, no justifica los fallos o descuidos de traducción, El-Madkouri se centra en el concepto de equivalencia dinámica así como las soluciones según las teorías de Nida y Taber. Sin embargo, existen otros obstáculos a los que el traductor debe hacer frente que no atañen directamente a la traducción pero que sí influye en el tratamiento previo y al resultado. Hablamos de los conceptos de traducibilidad y manipulación.

En primer lugar, ¿qué se entiende por traducibilidad? "Se entiende la traducibilidad como la capacidad de algunos tipos de significados de ser transferidos de una lengua a otra sin sufrir un cambio radical" (*Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*). Y por otro lado, ¿qué tipos de significados son traducibles? Esto dependerá de nuestro concepto de lengua. Blanco (2007: 20) explica claramente las dos posturas posibles:

- Según los racionalistas (Chomsky, Steiner): Los significados son universales y, por tanto, traducibles. Las lenguas comparten una base común, los "universales lingüísticos" que subyacen a toda forma de expresión.
- Según los relativistas (Sapir-Whorf): Cada lengua estructura e interpreta la realidad a su manera. El pensamiento y el habla están íntimamente relacionados hasta el punto de considerar las lenguas naturales como interpretaciones del mundo.

Como vemos, estos conceptos son aplicables a cualquier tipo de traducción, ya sea general o especializada. El problema viene a la hora de traducir textos religiosos o palabras sagradas. ¿Es posible hablar de "intraducibilidad"? Christopher Shackle (en Long, 2005: 8) comenta que es el contexto más que el contenido lo que convierte en intraducible un texto sagrado, cualquiera que sea, y lo que cambia es la forma en que se haya recibido o sea usado o considerado por sus lectores. Por otro lado, Blanco (2007: 20) recoge esta postura: "lo que Dios ha manifestado en un idioma no lo puede trasladar

el hombre a otro, pues la sacralidad radica en la palabra misma, en el orden y en la forma en la que ha sido revelada. La traducción sería 'impracticable'".

Ante este problema son varias las soluciones y comentarios que se proponen. Para Roser (1994: 469):

> La opinión unánime *iyma'* sentenció que lo que se trasladaba a otros idiomas no era el Corán en sí sino sus significados. Esta opinión sigue vigente y los musulmanes no araboparlantes echan mano de "traducciones de los significados del Corán" para asomarse a sus enseñanzas.

Sin embargo, para algunos, el Corán sigue siendo intraducible. Las versiones son interpretaciones o representaciones en lengua vernácula, pero no el Corán en su esencia. Como hemos visto, este punto recuerda a uno de los problemas de Schökel (1977: 18) ya que la Biblia también compartió este pensamiento durante una época. Se consieraba un libro de devoción, tratado piadoso o compendio de verdades reveladas por Dios. Esta noción de origen divino así como el miedo de un posible error de interpretación, supusieron una barrera para los traductores. Y es que la traducción es una actividad, una profesión, y como tal posee imperfecciones por lo que, según algunos autores, este factor no se debe olvidar. Según Long (2005: 8-9) es importante que el lector de un texto sagrado traducido sea consciente de que el texto que usa como guía espiritual o norma a seguir ha experimentado uno o varios procesos de traducción.

Directamente relacionado con esta intraducibilidad encontramos otro concepto clave, la sacralidad. Este término sigue siendo importante a la hora de abordar la tarea traductora ya que se plantea en términos de "el nombre y lo nombrado". Según Peña (2006: 66), el problema radica en la sacralización del nombre de Dios (así como también las palabras) como objeto de culto en sí mismo. Sin embargo, el asunto de la sacralidad de las palabras no es abordado de la misma manera desde un punto de vista cristiano o musulmán. Así pues, Margot (1987: 43-4) apunta que una de las principales dificultades que experimenta el exégeta es la convicción, más o menos consciente, de que las lenguas bíblicas son sagradas. En contra de ello, el autor se apoya en dos observaciones para hacer frente a este hecho. Primero, considera que la idea de que las lenguas bíblicas tengan un carácter sagrado está en contradicción con el hecho de la encarnación. Dios se sirve de hombres y lenguas comprendidas por estos a lo largo de la historia para hacer llegar su mensaje (hebreo, arameo, griego, etc.). El segundo argumento es de orden lingüístico: el análisis de las estructuras del griego y del hebreo

bíblicos muestra que son lenguas como otras, con sus cualidades y sus imperfecciones. Como vemos, este concepto dista mucho de la posición del Corán para los musulmanes ya que para ellos, es inimitable, de naturaleza perfecta y jamás creado por el hombre. Además, fue revelado en lengua árabe y es de origen divino, lo cual dificulta la tarea del traductor y a este respecto hay diferentes posturas que veremos más adelante, a favor y en contra de la labor traductora.

Otro aspecto relevante es que los textos sagrados, a diferencia de otros tipos de textos como los literarios o históricos, cuentan con un público más amplio procedente de diferentes entornos, estratos sociales y culturas (Long, 200: 10). Normalmente, se traduce para aquellos que no conocen la lengua original en la que está escrita el texto por lo que el destinatario final puede llegar a ser muy amplio. En el caso de la traducción religiosa, este abanico de posibilidades se abre todavía más. Hablamos de la "equivalencia dinámica" de Nida quien expone que, dependiendo del receptor, el lenguaje se puede llegar a simplificar en ocasiones, llevar a cabo adaptaciones culturales y se buscan equivalentes funcionales a favor de la aceptación en la cultura de llegada. Schökel (1977: 377-8) propone una traducción de acercamiento o iniciación, esto es, realizar versiones para personas de poca cultura que saben leer materialmente pero carecen de cultura o bien no tienen cultura de lectores. Ilustra esta idea con las Biblias para niños que se preparan pensando en todo momento en el receptor. Defiende el hecho de que es necesario un esfuerzo para que la Biblia llegue al pueblo y no solo a los privilegiados de la cultura. Y evidentemente, esa acción puede conllevar la simplificar el estilo, reducción del vocabulario, desvigorizar las imágenes o desdoblar lo conciso.

La forma estética también supone otro problema de traducción relacionado con la intraducibilidad. Las metáforas, el tono, el ritmo, etc., son un claro ejemplo de ello. ¿Cómo reflejar la metáfora? O ¿cómo mantener ese tono del original para que llegue a una audiencia contemporánea desprovista de los mismos anclajes culturales o parecida capacidad de reacción ante lo sagrado? Para Perdu (2001: 379-386) una posibilidad sería observar el lenguaje poético del que dispone la cultura receptora y esforzarnos por redactar el resultado utilizando el lenguaje de algunos clásicos de la literatura, usados como fuente de inspiración, intentando buscar una correspondencia estética. Se trataría de hacer un análisis extenso de los recursos estilísticos que aparecen en el original para buscar recursos similares en la lengua de llegada. Señala que este método nos lleva a recuperar mejor el tono poético, "incluso cuando en un análisis palabra por palabra no parecería justificado, moviéndonos mucho más allá de las dimensiones textuales o

incluso contextuales del mensaje". Schökel (1977: 35) también considera que en casos de eufonía una "diligente traducción castellana, comprobada con atentas lecturas en voz alta nos dará una nueva eufonía: la de nuestra lengua". Este autor aclara que no siempre hay que sacrificar la forma al contenido, que se debe recurrir a los recursos que nos ofrece la lengua meta, tarea que conlleva más compromiso, implicación y tiempo.

El último concepto que debemos mencionar es la manipulación. Retomando las propuestas de Schökel en relación con la posibilidad de crear adaptaciones de textos religiosos, se nos plante una pregunta, ¿no sería esta una forma de manipulación? ¿El fin es transmitir el mensaje o hacerlo atractivo y accesible para conseguir adeptos? El tema de la manipulación debemos entenderlo en dos vertientes: en organismos oficiales y por parte del traductor (ambas conciente o inconscientemente). En muchas áreas de la religión y en particular en la traducción o versión de obras de referencia como la Biblia o el Corán, todavía encontramos el concepto de "autorizadas" u "oficial". ¿Se trata acaso de una forma encubierta de manipulación? Académicos de todo el mundo, investigadores, etc. se lanzan a un proyecto de traducción iniciado a veces por un editor que pretende explotar un mercado en particular (Long, 2005: 6). Según Verdegal (1996: 53) si se está de acuerdo en que el cliente siempre tiene razón, no parece muy descabellado (aun a riesgo de parecer indiscreto) ponerse en contacto con quien haya encargado el trabajo para interrogarle sobre la versión y la traducción que usa su colectividad. No obstante, nos gustaría pensar que no siempre sucede esto y que en ocasiones son los propios investigadores los que, cuando detectan una necesidad, consagran su esfuerzo y tiempo sin ánimo de lucro, únicamente por una labor social.

En el caso de la Biblia, a raíz del Concilio Vaticano II, se formó un organismo encargado de velar por los contenidos es la Alianza Bíblica Universal. Etxezarreta (1995: 1) concluye que al *Nuevo Testamento* se le concede especial atención en todos los sentidos (revisión y traducción) porque su uso es de básica importancia en la catequesis cristiana y, en general, en la labor pastoral. Además, este autor publica en su artículo los criterios de traducción: ha de ser adecuada, es decir, "a partir del texto original" y "para el pueblo cristiano". Hay que tener en cuenta que entre las múltiples posibilidades de traducción de la Biblia la más adecuada es la destinada a ser leída en celebraciones litúrgicas. Afirma que este libro surgió en comunidad y por ello, se ha tendido a la equivalencia dinámica de Nida dada la importancia del receptor más que a una fidelidad literal al texto original.

Como vemos, a pesar de la evolución sufrida la traducción de la Biblia a lo largo de los años, siempre se observa una sombra del órgano encargado de velar por su adecuación a la moral cristiana y su contenido (Navarro, 1995: 1). Sin embargo, en la actualidad, no todas las traducciones de una lengua son oficiales o publicadas con el visto bueno de la Iglesia ya que en el mercado existen muchas versiones de la Biblia. Respecto al Corán, encontramos algunas traducciones autorizadas o avaladas por un gran organismo o asociación. Así pues, encontramos la de Abdelghani Melara Navío, cuya segunda edición por ejemplo, viene avalada por el Complejo del rey Fahd, o la traducción de Faruqi (1986) por la Comunidad Ahmadía. Aunque no siempre es un organismo islámico. La primera traducción de Julio Cortés fue publicada por la Editora Nacional, propiedad del Estado en aquel momento. En definitiva, el aval es símbolo de calidad para algunos y de manipulación para otros.

2.1.4 Formas de traducción de los textos sagrados

Los estudios de traducción como disciplina han experimentado muchas novedades y avances en los últimos tiempos. En particular, en el marco de la traducción religiosa, conviven varios modelos de traducción, preferidos en unas épocas determinadas pero aún vigentes en la actualidad.

A este hecho, hemos de sumarle otro factor añadido que influye directamente en la concepción de la labor traductora. La estructura jerárquica de cada religión ejerce un control de la traducción de su/s texto/s, por lo menos en su distribución entre los fieles. (Stine, 2004: 128-30). Cuando se aprobó que la liturgia se dijera en la lengua vernácula en lugar de en latín, ciertos organismos ya mencionados controlaba la adecuación del mensaje. Lo más importante era reflejar fielmente el mensaje, sin innovaciones ni creatividad ya que el texto debe ser traducido íntegramente y de la manera más exacta, sin omisiones ni adiciones en su contenido, sin paráfrasis o glosas, etc. (Long, 2005: 5-6).

En la actualidad, esta visión de la traducción de textos religiosos sigue muy presente aunque no de igual forma entre los textos de religión cristiana y textos islámicos. En la primera tipología, existe una mayor flexibilidad a la hora de abordar el encargo de traducción mientras que en el caso del Corán, esa flexibilidad se observa principalmente en las estructuras, no tanto en el léxico o en las adaptaciones culturales.

Ahora bien, junto con este modelo existen otras concepciones vigentes y posibles que conviven con esta rectitud traductora.

- Nuevos fieles: Traductores que se han alejado del literalismo por no considerarlo una forma eficaz de "fidelidad" y, distinguiendo significante y significado, priorizaron este último. Entre los conceptos traductológicos del siglo XX se incluiría la "equivalencia dinámica" de Nida y Taber. El objetivo se convierte en provocar el mismo efecto en los receptores de la traducción que el original priorizando este efecto-reacción al contenido estricto. Asistimos pues a un cambio en la concepción del adjetivo "fiel", ya que esa fidelidad a la que aludíamos anteriormente pasa a juzgarse según la reacción de sus receptores, que tiene que ser equivalente a los del texto origen (Nida y Taber, 1974: 49). Por tanto, la traducción consiste en reproducir en la lengua receptora el equivalente natural más cercano, teniendo en cuenta el significado primero y después el estilo. Es decir, se trata de reproducir con los recursos propios de la lengua de llegada el efecto pragmático que un texto produce en un oyente o lector. El traductor debe, en definitiva, buscar el equivalente más natural y más próximo y trasladar el efecto del texto original al texto meta. Lo que interesa es mantener el contenido (Ponce, 2008: 1). Es el caso de algunas traducciones de la Biblia.
- Traducción exegética: Es la que explica el texto de partida sin aspiración a ajustarla al original. Para ello, se debe recurrir a los comentarios para conocer el significado puesto que ofrece el significado por medio del comentarista. La traducción del Corán supone una labor exegética y explicativa que no siempre es bien recibida por parte de los teólogos e investigadores musulmanes. Para Barādah (2005: 42-46) por ejemplo, en la traducción del Corán no son suficientes los conocimientos lingüísticos y extralingüísticos para ofrecer equivalentes exactos o dinámicos como hace Nida. No se trata de una traducción libre, sino que el traductor debe, de forma obligada, recurrir a los comentarios. De esta manera, se vierte la opinión del comentarista y no la del traductor Quizás en este caso, la definición que hemos dado de traducción exegética no se corresponde en su totalidad con lo que se realiza. Debido a las multiplicidad de exégesis coránicas, en una traducción solo se puede reflejar una o varias si se recurre a las notas a pie de página. Este hecho no significa que se aleje del original, sino que el traductor ha tenido que elegir, en ciertos pasajes, una intepretación según sus motivaciones, fuentes consultadas, creencias o imposiciones. Por su parte, Peña (2006: 70) considera que se ha de distinguir entre interpretación y reformulación, conceptos que en términos de Fray Luis de

León se denominan “traslado” y “explicación”. La primera opción parece ser el patrón más seguido entre los traductores pero presenta un problema: la mayoría de los traductores ofrecen una versión que vale para un tipo de interpretación. La segunda postura en cambio conlleva una labor mucho más creativa y difícil porque implica la búsqueda de fórmulas “descontaminadas” de la religión dominante en occidente, el cristianismo. Margot (1987: 33-42), por su parte, afirma que para traducir un texto, la primera condición es comprenderlo bien. Esto supone la capacidad de captar los diversos aspectos de la situación cultural en la que el texto hunde sus raíces. Considera que un estudio exegético serio del texto es indispensable para llevar a cabo una traducción de calidad. No obstante, esto no garantiza la calidad de la traducción. En otras palabras, “se ha constatado que, con frecuencia, el buen exégeta no es necesariamente un buen traductor”. Según él, se debe a una sencilla razón: al tener un conocimiento profundo del TO, el exégeta apenas se da cuenta de las dificultades que su traducción implica para el lector. Lo importante es no traicionar, por ello considera que “paralelamente al esfuerzo exegético, el traductor debe hacer un estudio del medio al que va destinada la traducción (estudio lingüístico y cultural); supone un trabajo en equipo en el que se complementan las competencias”.

- Literalismo: Su condición principal es no apartarse ni un ápice del texto original, es decir, traducir de forma muy literal, apegándose a las palabras para, de esa forma, intentar no introducir interpretaciones personales. Así se han traducido algunos textos religiosos como la Biblia y el Corán. Schökel (1977: 353) habla también de traducción interlineal, la cual considera que es un caso extremo de traducción literal. El objetivo de esta es ante todo mantener el número de palabras en el mismo orden del original, haciendo que cada palabra original responda siempre a la misma palabra en la versión. Es lo que se denomina palabra por palabra.

2.2 Aproximación al Corán

Como ya hemos comentado, si la actividad traductora es ya una labor delicada, concisa e inalcanzable para algunos, la traducción religiosa cuenta además con otros factores que agravan el trabajo. La sacralidad, las influencias externas, la

responsabilidad y la atemporalidad son algunas de las características más relevantes que se asocian por defecto a este tipo de traducción.

Actualmente, traducir el Corán sigue siendo una apuesta muy arriesgada debido, entre otros factores, a su propia naturaleza: para los musulmanes es la palabra de Dios. De otro lado, la traducción del Corán no solo es difícil por su aspecto lingüístico sino también por su lenguaje figurado ya que afecta a la interpretación e influye en el ordenamiento jurídico, político y moral (Peña, 2006: 65).

No obstante, sea cual sea la postura del traductor, el resultado final es producto de un conglomerado de factores externos e internos, que acercan la traducción a un polo determinado, ya sea al meta o al origen.

2.2.1 Apuntes sobre el Corán

Como hemos expresados en reiteradas ocasiones, para los musulmanes el Corán fue revelado por Dios en lengua árabe. Es el último mensaje dirigido los hombres a través de los profetas terminando con Muḥammad, cuya labor fue la última y actualiza a los libros anteriores.

El Corán como libro tal y como se conoce en la actualidad, ha sido el resultado de años de compilación, de acuerdos y desacuerdos. Hoy en día, el debate sobre la compilación, lecturas e intepretaciones sigue abierto. Exégetas, estudiosos de ciencias coránicas e investigadores expertos en la materia, continúan con los argumentos a favor y en contra de lo establecido provocando un panorama de incertidumbre para aquellos que intentan conocer más sobre el islam. Sin embargo, nuestro objetivo en este apartado no es entrar en discusiones de esta índole sino exponer de forma breve y clara los principales momentos en la compilación y fijación del Corán, las diferentes lecturas, las ediciones principales y las exégesis más importantes consultadas por los traductores.

En primer lugar, empezaremos con una raíz árabe clave *n-z-l*. Esta posee un sentido general traducido en ocasiones por "caer" o "bajar" y otro específico cuando se aplica a la palabra de Dios. Se dice que el Corán "bajó del cielo" (efecto arriba-abajo), expresión que en la mayoría de los casos se traduce por "descender" o por "revelar" como en la traducción de Cortés. Desde un punto de vista islámico, la palabra de Dios fue transmitida por el ángel Gabriel a Muḥammad sin concretar el modo, es decir, la forma en la que el Profeta recibió o percibió ese mensaje, lo que se denomina *wāḥī*. Esta revelación duró veintitrés años y permaneció en el corazón y la mente del Profeta.

Durante un tiempo, esta transmisión oral era el medio de propagación del mensaje, el cual era repetido por los recitadores. Ahora bien, esa palabra se materializó en el Corán en lengua árabe sin alteraciones. Suyūṭī (1995: 207-228) afirma que el Corán ya se había escrito en su totalidad en la época del Profeta pero las suras no estaban ordenadas ni recogidas en un solo libro. Sin embargo, no será en este momento cuando se proceda a su fijación oficial por escrito. La teoría más extendida y aceptada según el relato tradicional islámico[28], es que el Corán procede de tres momentos importantes: primera, segunda y tercera compilación.

La primera compilación se realizó con los medios de la época. Los recitadores que aprendían de memoria lo dicho por el Profeta y en ocasiones lo plasmaban en pergaminos, hojas de palmera, piedras, o cualquier otro medio. Es decir, parte del Corán estaba memorizado y parte recogido. Pero de nuevo, no será esta la base de su fijación por escrito.

Respecto a la segunda, tuvo lugar tras la muerte del Profeta. Durante el periodo de Abū Bakr, tuvieron lugar varios acontecimientos nefastos, guerras y problemas en los que murieron mucha gente, de entre ellos, algunos que se sabía el Corán de memoria. Después del incidente, ᶜUmar Ibn Al-Jaṭāb que estaba preocupado, instó a Abū Bakr a que recopilara lo existente y fijara todo lo memorizado por temor a otro suceso similar. Así lo hizo, escuchó el consejo y comisionó a Zaīd Ibn Ṯābit a que llevara a cabo dicha tarea. Este anciano, junto con un grupo de veinticinco personas, consultó toda la documentación y lo recopiló en páginas o láminas que guardaría Abū Bakr, que heredó ᶜUmar y que tras su muerte pasaría a su hija Ḥafṣa.

Y la tercera compilación fue en la época de ᶜUṯmān, el tercer califa. Por entonces, el número de fieles aumentaron y eran muchos los que sabían leer y escribir. Algunos de ellos, por decisión propia, transcribieron las memorizaciones dando lugar a divergencias y lecturas diferentes ya que no disponía de puntos en las consonantes ni vocales. Algunas de las compilaciones del momento fueron las de ᶜAbdul-llāh Ibn

[28] Este aspecto está de actualidad ya que recientemente se han encontrado evidencias manuscritas que están demostrando la existencia de ejemplares contemporáneos a la vida del Profeta. Uno de ellos ha sido hallado en la Universidad de Birmingham en julio de 2015. Según un comunicado de dicha Universidad, "los textos datan de 568 y el 645 después de Cristo con una probabilidad del 95,4 por ciento. De este modo, el manuscrito coincidiría o estaría muy próximo a la época del Profeta". Véase el artículo completo en: "Encuentran en Reino Unido uno de los manuscritos más antiguos del Corán", *El Mundo*, Hallazgo, 22 de julio de 2015 (en prensa), Accesible en <http://www.elmundo.es/cultura/2015/07/22/55af885322601dc0438b4588.html> [Última consulta: 17/09/2015].

Masᶜūd, Ubay Ibn Kaᶜab y Abū Mūsā Al-Ašᶜarī. Ante tal panorma, urgió la necesidad de prepara una compilación definitiva. Así pues, ᶜUṯmān buscó a Ḥafṣa para solicitarle las hojas que le encomendó su padre y reunió un comité de cuatro personas expertas que lo recopilaron en el dilacto de Qurayš. En el año treinta de la hégira, la compilación había finalizado y las copias inexactas, fragmentos y hojas se mandaron a quemar. Es por eso por lo que se considera que fue ᶜUṯmān quien fijó el texto escrito puesto que fue en su periodo en el que se llevó a cabo la recopilación en una sola fuente, en un solo libro.

Con el paso del tiempo y la heterogeneidad de los nuevos fieles (no todos hablaban árabe) se hizo imprescindible la adición de vocales, marcas, puntos, separaciones entre las suras e indicaciones para una correcta lectura e interpretación. Los primeros manuescritos podían dividirse en escritura kufí (más densa y pesada) y hiyazí (ligera e inclinada levemente hacia la derecha) (Godin, 1999: 85). La vocalización y los puntos diacríticos llegaron entre el 66 y 86 año de la hégira por parte de Abū Al-Aswad Al-Duaᵓalī.

Por otro lado, en el Corán podemos encontrar suras reveladas en Medina y en Meca. Así pues, se denominan suras mequíes (o mecanas) y mediníes (o medinesas). Esta distinción permite, entre otras cosas, diferenciar entre las aleyas derogadoras de las derogadas[29].

Otro aspecto fundamental en el Corán son las diferentes lecturas o recitaciones (*al-qirāᵓat*). Este término procede de la raíz *q-r-ᶜ* que significa "leer" o "recitar". Es aquella recitación que se atribuye a cada uno de los máximos imanes que formaba parte de recitadores del Corán (Qāḍī, 2002: 10). Para algunos creyentes estas diferentes lecturas se debían a los diferentes dialectos de la época. Son siete las más importantes aunque no todos están de acuerdo en este número. Otros consideran que hay diez y otro grupo sostiene que son catorce. Más aún, según algunas escuelas, no es que haya siete o más recitaciones sino que, el Corán tal y como hoy lo conocemos, contiene las siete lecturas (Ṭabarī, 1968). La diferencia entre ellas es mínima y radica principalmente en la vocalización y en la enumeración de las aleyas. Si bien es cierto que una vocal puede cambiar el significado de la frase, en este caso, esta diferencia no afecta al sentido. A continuación vamos a exponer brevemente estas lecturas.

[29] A este respecto, encontramos muchas opiniones distintas acerca del lugar y tiempo de la revelación, las características de cada una de las suras, criterios para diferenciarlas, reglas, etc. Para más detalles véase Suyūṭī (1999: 54-85).

En el año dos y tres de la hégira, Ibn Muŷāhid fue el primero en hablar de las siete lecturas y por concenso se consideron que estas eran las más fiables e importantes:

1. Abū ᶜĀmr Ibn ᶜAlāᵓ Šaīj Al-Ruwāt; transmisor: Al-Dūrī (Basora).
2. ᶜAbdul-llāh Ibn Kaṯīr Al-Makkī; transmisor: Al-Bazzi y Qunbul (Meca).
3. Nāfiᶜ Al-Maydānī; transmisor Warš y Qālūn (Medina).
4. Ibn ᶜĀmr Al-Šāmī; transmisor: Hišām y Ḏakwān (Damas).
5. ᶜĀsim Al-Kūfī; transmisor: Abū Bakr Šᶜuba Ibn ᶜAyaš y Ḥafṣ Ibn Sulaīmān (Kufa).
6. Ḥamza Al-Kūfī; transmisor: Jalaf Ibn Hišām Al-Bazzāz y Ŷalād Ibn Jālid (Kufa).
7. Al-Kasāᵓī Al-Kūfī; transmisor; Abū Al-Ḥāriṯ y Ḥafṣ Al-Dūrī (Kufa).

Según aquellos que sostiene que son diez, faltarían:

8. Abū Ŷᶜafar Al-Maīdānī; transmisor: Ibn Wardān e Ibn Ŷamāz (Medina).
9. Yaᶜqūb Al-Baṣrī; transmisor: Ruwaīs y Rūḥ (Basora).
10. Jalaf Ibn Hišām; transmisor: Isḥāq e Idrīs Ibn ᶜAbdul-karīm (Kufa).

Y finalmente, se añaden cuatro más a la lista:

11. Ḥassan Al-Baṣrī (Basora).
12. Ibn Muḥaysīn (Meca).
13. Yaḥyā Ibn Muḥammad Ibn Yazīd (Basora).
14. Abū Al-Faraḥ Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Šambūḏī.

¿Por qué se consideran que las siete primeras son las importantes? Porque responden a un criterio que no debemos pasar por alto, esencial en el islam: la cadena de transmisiones. Es fundamental que la cadena de transmisión sea correcta para poder considerar auténtica cualquier teoría relacionada con el islam. En este caso, las siete primeras lecturas son *mutawātir*, esto es, transmitidas por personas relevantes cuya cadena se remonta directamente a Muḥammad. Además deben ser exactas a la gramática árabe y coincidir con la copia de ᶜUṯmān. Toda recitación que cumpla estos tres principios es considerada válida y aceptada, según la mayoría de los ulemas (*al-qirāᵓa al-ṣaḥīḥa)* Las tres siguientes son *mašhūr*, es decir, válidas ya que se fundamentan en la copia de ᶜUṯmān y es conforme a la gramática árabe pero cuya cadena de transmisión no llega hasta Muḥammad. Respecto a las cuatro lecturas restantes, no deben ser utilizadas ni para la oración ni para leer el Corán ya que, o bien han sido añadidas como comentarios (*mudraŷ*), la cadena no es correcta (*šāḏ*) o no

tienen origen o la cadena no es correcta (*mawḍūᶜa*), o es conforme a la gramática pero no es compartida por la mayoría de los musulmanes (*aḥād*) (Suyūṭī, 1995: 108 y Godin, 1999: 180-184).

A propósito de las siete lecturas, hemos de hablar de la *riwāya*. El término en su acepción más general significa "narración". En este contexto, aquella narración o transmisión que se le atribuye a un narrador y que, a su vez, le ha sido transmitida a través de un recitador (procedente de una de las lecturas expuestas anteriormente). Un ejemplo sería la narración o transmisión de Qālūn, trasmitida por Nāfiᶜ; transmisor *Warš* y así se sigue la cadena de transmisión hasta el Profeta aunque dichas transmisiones les hubieran llegado a través de uno o más intermediarios (Ibn al-Ŷazarī, (s.f): 143). Las dos más extendidas son *Ḥafṣ* (ᶜĀsim Al-Kūfī) y *Warš* (Nāfiᶜ Al-Maydānī). La mayoría de los ejemplares que encontramos tanto en el mundo árabe como sus traducciones en cualquier otra lengua distinta del árabe provienen de estas dos. En nuestro caso, Cortés y González se han basado en la lectura *Ḥafṣ* que sería la más extendida, también denominada Vulgata. Melara ha optado por *Warš* y Cansinos afirma que ha usado la versión de Flügel, quien a su vez usó una lectura diferente a la que se usaba en Egipto por entonces.

Las diferencias entre ambas ediciones, a parte de las físicas que veremos más adelante (veáse apartado 5), responden a criterios fonológicos y pertenecen al ámbito de la recitación. Algunos de las diferencias más relevantes son:

- *Al-istiʾāḏa* (repetición de la frase (*aʾūdu bil-lāh min aš-Šayṭān ar-raŷīm*[30]) reiteración o re-evocación): Todos los ulemas establecen que la *al-istiʾāḏa* es necesaria cuando se inicia la recitación coránica, tanto si se comienza desde el principio de una sura como si se hace desde una parte avanzada de la misma, siguiendo el texto y según la tradición. En el Corán se dice: "Cuando recites el Corán, busca refugio en Dios del maldito Demonio" (Corán, 16. 98). Se trata de la oración supererogatoria, según la mayoría de los ulemas. Según Al-Musayībi, Nāfiᶜno realizaba la *istiʾāḏa* en voz alta. Su argumento era que quería diferenciarla en su recitación del Corán, ya que esta no formaba parte del texto sagrado (Dānī, 2007).

[30] Busco refugio en Dios del maldito Demonio (traducción de Cortés). Literalmente, *ar-raŷīm* significa "lapidado".

- *Basmala* (fórmula de encabezamiento de todas las suras, salvo la 9: *Bismil-lāh ar-raḥmān ar-raḥīm*[31]). No existe ninguna diferencia entre *Warš* y *Ḥafṣ*, pero sí entre los demás recitadores. Cuando un recitador comienza su lectura de la primera sura, a excepción de *al-Taūba*, debe hacerlo utilizando la fórmula de la *Basmala*. Esta divergencia se debe a que esta fórmula aparece escrita en todas las reproducciones del Corán. Omitieron la *Basmala* entre las suras *al-Anfāl* y *al-Taūba* porque no aparecía escrita al inicio de las mismas. El argumento para omitir dicha fórmula es que la *Basmala* no forma parte del Corán sino que se escribió en las reproducciones del Corán para separar las suras entre sí. Por el contrario, quienes la utilizan al principio de la suras para separarlas esgrimen que la fórmula se utiliza bien como una aleya coránica o bien para pedir la bendición por la mención de los nombres de Dios y de sus atributos (Qaysī, 1997: 13).

- Letra *hāʾ al-kināya* (letra *hāʾ* metonímica): *Warš* y *Ḥafṣ* alcanzaron un acuerdo con respecto a la *hāʾ al-kināya* a excepción de los siguientes casos:

Letra *hāʾ* en Corán, 27. 28: *Faʾālqi-hi ilay-him*. En *Warš*, la letra ha lleva *kasra* ("i") y alarga lo equivalente a seis veces el sonido "i". En *Ḥafṣ*, la letra *hāʾ* lleva *sukūn*, esto es, no tiene sonido (Sāl, 2014: 191). Esta diferencia no afecta al significado de la frase. De hecho, Cortés que usa *Ḥafṣ* traduce por "Échaselo" mientras que Melara que se basa en *Warš*, traduce por "déjalo caer sobre ellos".

- La letra *mīm al-ŷamāʿa (*del plural): *Warš* trató la unión fonética de la *mīm* del plural seguida de la letra *hamza al-qaṭʿa* (*hamza* disyuntiva). Por ejemplo, en esta aleya *alay-him anḏarta-hum*[32] (Corán, 36.10) mientras que *Ḥafṣ* se para en *–him* marcando claramente el final y el comienzo de la siguiente palabra, *Warš* por su parte, alarga la pronunciación de la *mīm* y la une con el sonido siguiente (Mahdawī, 1999: 24).

- El alargamiento (*al-mad*) en la pronunciación: Por ejemplo, en *wamaḥyaī* (Corán, 6. 162), la letra *yāʾ* lleva *al-mad* y se alarga hasta seis veces su sonido en *Warš*. *Ḥafṣ* coloca una *fatḥa* ("a") encima de la letra *yāʾ*, de esta forma se acorta el sonido y solo se alarga hasta dos veces. Como vemos, esto de nuevo no afecta a la traducción porque es una cuestión meramente fonética.

Por último, entre las diferencias más relevantes existen otras relacionadas con la letra *hamza* en una palabra o en dos o la letra *yāʾ* en estado constructo (*yāʾat al-iḍāfa*).

[31] "En el nombre de Dios, el Clemente y el Misericordioso".
[32] La traducción de Cortés es la siguiente: "que les adviertas"; Melara traduce por: "les adviertas".

Con todo ello, podemos deducir que estas divergencias no afectan a la traducción sino a la recitación y memorización del Corán[33].

Y para terminar con los apuntes sobre el Corán es necesario hablar de la exégesis. El *tafsīr* o exégesis es la primera ciencia del Corán y por ello, una de las ciencias más importantes para los musulmanes. Cualquier momento trascendental de la vida de un musulmán está relacionado con el Corán por lo que es fundamental una correcta explicación. Sin la éxegesis, muchas aleyas no se entenderían incluso para un musulmán cuya lengua materna sea el árabe. Eso explica lo importante que es consultarlo si se quiere hacer una correcta traducción aunque justifica también las diferentes soluciones que existen de un término en una misma lengua. Por ello, es primordial saber las exégesis que han consultado los traductores para detectar los matices de su versión.

Para que un *tafsīr* se considere auténtico, el exégeta debe reunir una serie de condiciones (Godin, 1999: 188):

- Ser muy creyente.
- Dominar perfectamente el árabe y sus reglas gramaticales.
- Dominar perfectamente otra ciencia relacionada con el Corán.
- Evitar usar una sola opinión.
- Empezar la exégesis del Corán por el mismo Corán.
- Basarse en las explicaciones y palabras del Profeta.
- Refirse a las recitaciones de los Compañeros y de los *tābiᶜūn*.
- Consultar las opiniones de otras escuelas relevantes.

Huelga que decir que se observan tres grupos principales en la exégesis coránica: el *tafsīr bi-l-riwāya* (exégesis por transmisión), *tafsīr bi-l-raᵓy* (exégesis por opinión irrefutable o conocimiento) y *tafsīr bi-l-išāra* (exégesis esotérica).

En la primera, la cadena de transmisión debe ser auténtica o procedente de una fuente segura. Esto engloba al Corán por el Corán (considerada la mejor opción) explicaciones del Profeta o de los compañeros del Profeta. Respecto a este último, el más conocido es ᶜAbdul-lah Ibn ᶜAbbās, intérprete del Corán, familia del Muḥammad y que vivió de cerca la revelación. Otros son: *Ŷāmaᶜa al-bayān* (Ṭabarī), *Tafsīr al-Qummī, Tafsīr al-Ayāšī , Tafsīr al-Baḥrānī* (Al-Burhān), *Tafsīr al-Qurᵓān al-Aẓīm* (Ibn Kaṯīr), *Tafsīr al-Ŷalalayn* (Suyūṭī y Maḥallī), *Al-Tashīl li-ᶜulūm al-tanzīl* (Kilbī).

[33] Para más detalles sobre este tema, véase la tesina de Sāl (2014).

En el *tafsīr bi-l-ra ̓y* no se basa directamente en la cadena de transmisiones sino en la razón pero deben darse cuatro condiciones: usar lo que ha dicho el Profeta, observar lo que dijeron los Compañeros al respecto, dominar a la perfección el árabe y no ir más allá del sentido de las palabras. No obstante, este tipo de exégesis no es aceptada por todos. Algunos autores más relevantes son: *Aḥkām al-Qur ̓ān* (Ŷaṣāṣ al-Ḥanafī), *Aḥkām al-Qur ̓ān* (Ibn ʿArabī al-Māliki), *Ayāt Al-Aḥkām* (Ṭabāṭabā ̓ī,), *Mafātīḥ al-gaīb* (Rāzī), *Asrār al-tā ̓wīl* (Bayḍāwī).

Por último, el *tafsīr bi-l-išāra* comprende una interpretación que va más allá del simple significado de las palabras. Se interesa en el sentido oculto que pueden tener las aleyas aunque también posee ciertas reglas como por ejemplo que no haya contradicción entre el sentido claro y oculto de la aleya (Ṣāleḥ, 1977: 289-312). En este grupo encontramos: *Tafsīr al-Nīsābūrī*, *Tafsīr al- ̓Alūsī*, *Tafsīr al-Tastarī*, *Tafsīr Abu al-Qāssim al-Qašīrī.*

A estos tres tipos de exégesis hay que añadirle otro grupo que se caracteriza por la unión de dos o tres tipos anteriormente citados. Son compendios, extensas recopilaciones entre los que encontramos *Al-Tibyān fi-tafsīr al-Qur ̓ān* (Ṭūsī), *Rūḥ al-Ŷinān wa-rūḥ al-Ŷinān* (Rāzī), *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur ̓ān* (Ṭabāṭabā ̓ī), *Tafsīr Nemūne* (Šīrāzī) y *Al-Ŷāmaʿa li-aḥkām al-Qur ̓ān* (Qurṭubī), *Tafsīr Al-Kashāf* (Zamajšarī), *Ṣafwat al-tafāsīr* (Ṣābūnī) entre otros. Además, también existen exégesis modernas, más especializadas que abordan algún tema concreto. Ciencia: *Tafsīr al-Ŷawāhir fi-tafsīr al-Qur ̓ān al-karīm* (Ṭanṭāwī); literatura y sociedad: *Al-Manār* o *Tafsīr al-Qur ̓ān al-ḥakīm* (Rašīd Riḍā), *Tafsīr al-Qur ̓ān al-Aẓīm* (Marāgī).

Finalmente, nos gustaría señalar la importancia de la exégesis coránica con un ejemplo. Encontramos en Corán, 36. 78 el término *ramīm,* que ha sido traducido desde dos puntos de vista. Cortés, Cansinos y Melara ha optado por la interpretación más popular o aceptada por todos "podrido" o "carcomido" en el que se vierte la imagen de un hueso viejo o antiguo que se hace polvo con el transcurso de los años con solo tocarlo. Sin embargo, González recurre a otra imagen distinta al traducir por "revestir de carne". En el *Tafsīr al- ̓amṯāl* (o *Nemūne*) (Šīrāzī), uno de los que consultará este traductor, se ilustra esta aleya con un ejemplo en el que un hombre, con un viejo hueso en la mano, intentó poner en un aprieto al Profeta instándole a que le explicara cómo Dios iba a devolverle la vida a dicho hueso. El Profeta le recordó de dónde venía y el

milagro de la vida remitiéndole a las etapas del feto recogidas en Corán, 23. 12-14[34]. En estas aleyas se explica el proceso del embrión cuyo último paso es "revestir de carne en huesos". Como vemos, ha dado otra interpretación del *tafsīr* y eso se refleja en la traducción.

2.2.2 ¿Por qué traducir el Corán es difícil?

> [El Corán] es el patrón superior de pensamiento a partir del cual se articula la dinámica entre los dos planos del lenguaje, el interior y el exterior, así como, desde luego, la concepción de las palabras, no como signos, sino como envolturas, es decir, indicios externos del lenguaje (logos) interior (Peña, 2007: 267).

El Corán es la primera fuente del islam. Además de ser un texto lingüístico, se considera un libro axial y representativo en la cultura árabe. Esto no quiere decir que se pueda explicar la civilización árabe a través del texto, es decir, que haya sido este el que haya establecido la cultura o la haya fundado. Sin embargo, no se puede ignorar el puesto central en el que se encuentra. En palabras de Tamayo (2009: 112), "lo que fundó la civilización y ha erigido la cultura es, por una parte la dialéctica hombre/realidad, y por otra, su diálogo con el propio texto […]". Y este puesto central se manifiesta a través de la controversia de la posibilidad o imposibilidad de la traducción, de la identificación del traductor, de su aspecto lingüístico y el sociocultural porque el Corán constituye la base en la que se sustenta el pensamiento islámico.

2.2.2.1 *Ḥalāl* o *Ḥarām*

Recordemos que, cuando hablábamos de la traducción religiosa lo hacíamos en términos de "posibilidad" o "imposibilidad" de traducción. Sin embargo, cuando se trata de la traducción del Corán, estaríamos manejando otros términos: *ḥalāl* o *ḥarām* traducirlo. Esto se debe, como ya hemos mencionado, a que para un musulmán, el Corán es sagrado, es palabra de Dios. Para Cook (2000: 51-61) una cosa es creer que el contenido de un libro es sagrado y otra distinta el considerar que el objeto físico es también sagrado. Así pues, no es de extrañar que la postura del traductor a la hora de abordar su labor esté íntimamente relacionada con esta idea que acabamos de apuntar.

[34] (12) Hemos creado al hombre de arcilla fina. (13) Luego, lo colocamos como gota en un receptáculo firme. (14) Luego, creamos de la cota un coágulo de sangre, del coágulo un embrión y del embrión hueso, que revestimos de carne. Luego, hicimos de él otra criatura. ¡Bendito sea Dios, el Mejor de los creadores!

Pero volviendo a la diferencia terminológica que existe entre posible-imposible y *ḥalāl* o *ḥarām,* hay que decir que responde de nuevo más al carácter sagrado del referente que a diferencias lingüísticas propiamente dichas. Decimos que una traducción es "posible" cuando puede ser o se puede ejecutar mientras que "imposible" es lo opuesto, esto es, sumamente difícil o no es posible. Sin embargo, cuando traducimos *ḥalāl* como "permitido" y *ḥarām* como "prohibido" estamos aludiendo al concepto de "impedir" o "no impedir" algo, en otras palabras, evitar o no que algo suceda o sea. Siempre que se usan estas dos voces, indudablemente se relaciona con la religión islámica y con todo lo relacionado con lo sagrado. Por eso, el continuo debate de si se puede traducir o no el libro sagrado adquiere otra dimensión: ¿se debe o no se debe traducir la palabra de Dios? Esta es la razón por la que la mayor parte de los teólogos musulmanes prefieren usar estos términos para hacer referencia a este problema en lugar de "posibilidad" o "imposibilidad". Y consciente de sus matices, hemos optado por conservarlo en este apartado.

A lo largo de la historia de la traducción religiosa, el tema de la posibilidad o imposibilidad de la traducción de textos considerados sagrados por las diferentes religiones sigue ocupando páginas y artículos. Y es que el carácter sagrado del texto junto con los motivos lingüísticos, continúa siendo el mayor obstáculo para llevar a cabo este proceso. Según Barādah (2005: 38), existen dos grandes categorías dentro de lo que denomina "religiosos": los que consideran que las lenguas pueden transmitir el mensaje del texto sagrado, los cristianos principalmente; y por otro lado, los que piensan que las lenguas son únicas e idóneas en la transmisión de un mensaje divino (los judíos y los musulmanes). En el primer caso, como ya hemos comentado, existe una gran variedad de traducciones y adaptaciones en otras lenguas que han permitido una mayor difusión de la religión en todo mundo. Pero debemos resaltar un hecho importante: la Biblia no está escrita por un autor increado como en el caso del Corán, factor clave ya que ha permitido, con el paso del tiempo que se traduzca con más libertad sin miedo a tergiversar el mensaje o las palabras de Dios. Sin embargo, como ya vimos anteriormente, no siempre fue así. En el segundo caso, respecto al Corán, por ejemplo, al tratarse de un mensaje divino según el islam, existen posturas enfrentadas en relación con la posibilidad de traducir el texto, ambas basadas en aleyas del Corán. Por un lado, nos encontramos con los que defienden la traducción del Corán en base a la aleya "Nosotros no te hemos enviado sino como misericordia para todo el mundo"

(Corán, 21. 107); o esta otra: "No te hemos enviado sino como nuncio de buenas nuevas y como monitor a todo el género humano" (Corán, 34. 28). Según esta postura, el Profeta y el Corán han sido enviados para todos los hombres. De este modo, aquellos que no hablan el idioma tienen el mismo derecho a entender (al igual que los demás) el libro sagrado y a ser musulmanes. Por el contrario, para el otro grupo, desde un punto de vista más conservador, el Corán ha sido enviado en árabe y es palabra de Dios por lo que no existe la posibilidad de traducir: "Estas son las aleyas de la Escritura clara. La hemos revelado como Corán árabe. Quizás, así, razonéis" (Corán, 12. 1-2).

Barādah (2005: 40-41) recoge algunas de las razones en las que se basan los detractores y los defensores de la traducción del Corán. Respecto a los primeros expone:

- El Corán es un milagro, por ello es intraducible.
- Las palabras marcadas culturalmente no tienen equivalente.
- La traducción literal (que sería la mejor forma de traducir según los teólogos musulmanes) es inalcanzable.
- No se puede traducir el "efecto" del Corán.

Por otro lado, los defensores argumentan que:

- La traducción de las ideas es imprescindible para la comunicación entre musulmanes.
- Los propios árabes necesitan una traducción (exégesis) para entender su propia lengua árabe.
- El 85 % de los musulmanes no es arabófono, por lo que la traducción se convierte en obligatoria.
- El significado no cambia por el cambio de las lenguas.

Peña (2005: 1) expresa al respecto:

> El islam se funda en la fe de que Dios hizo bajar su Palabra en una "Recitación árabe", el Corán, que el profeta Muḥammad oyó, escuchó o transmitió. Para los musulmanes, la manifestación vigente de Dios es un Libro de origen divino, pero donde interviene el factor humano de la lengua árabe. Ello tiene dos consecuencias: el islam es una civilización esencialmente filológica, y, en estricto, la traducción del Corán es impensable, pues el original árabe es una forma sagrada en sí misma, y no solo un vehículo.

No obstante, en lo que sí coinciden estas dos posturas es en la posibilidad de ofrecer traducciones de los "conceptos" o "ideas" para facilitar su comprensión en otras

lenguas, pero sin recibir el mismo estatus del original sino un mero comentario (Barādah, 2005: 38-39). En esta línea, Epalza (2004: 57) comenta en un artículo que existe hoy en día, en una buen parte de los musulmanes, una "cierta reticencia en emplear la palabra "traducción" o la expresión "traducción del Corán" a otras lenguas, prefiriéndose la perífrasis "traducción de los sentidos, de los contenidos semánticos, de las ideas o mensajes, del Noble Corán" *(tarŷamat maʾānī al-Qurʾān al-karīm)*". Además, considera que este hecho es extrapolable a la palabra "versión" en español ya que indica que se trata de la misma obra en otro idioma, por lo que induciría a error puesto que no sería palabra de Dios. De este modo, muchos traductores, musulmanes en particular, prefieren especificar e incluso utilizar la frase "comentario de los sentidos del Corán en castellano". En esta línea Arias (1997: 373), en su artículo "Traductor, confeso y mártir: ocho versiones del Corán en español" comenta que el Corán es inimitable e intraducible desde el punto de vista del islam. Además considera que las traducciones realizadas hasta ahora, en realidad son consideradas como "simples comentarios", hecho que posibilita que los traductores tengan una mayor libertad en su actividad. Respecto a este último detalle, Fernández (1997: 466) considera que en ocasiones, en otro tipo de textos redactados en árabe, existe por parte de algunos traductores una veneración excesiva a la lengua a la que le atribuyen un aura de semisagrado. Este hecho, impide tomar decisiones drásticas tales como la mutilación el sacrificio de aquellos elementos supérfluos que ayudarían una mejora en la versión española.

En suma, aunque este debate tradicional sigue vigente en la traducción del Corán, el común denominador es la concepción del Corán como complemento, comentario, concebible como exégesis del texto original que permite, por una lado, hacer llegar la palabra de Dios a todas partes del mundo en sus lenguas nativas y, por otro, hacer comprender el mensaje con explicaciones de la forma más fiel posible.

2.2.2.2 Identificación del traductor

El segundo aspecto relevante pasa por la identificación del traductor. Si el traductor realiza un "comentario", en definitiva, una exégesis, se presupone que debe conocer lo que se traduce. Epalza (2004: 64-5) comenta que el traductor de textos religiosos del árabe al español ha de tener conocimientos suficientes en las dos religiones, así como saber sus puntos en común y sus diferencias. Esto nos lleva a

plantearnos un tema inevitable: ¿El Corán debe ser traducido por un musulmán? No existe una respuesta unánime al respecto ya que este asunto sigue suscitando reflexiones. Blanco (2007: 26) expone una de las posturas más extendidas: los contenidos del Corán solo puede traducirlos un musulmán, y ello debido a la exégesis inevitable que el traslado conlleva y a la consideración de que una interpretación adecuada del mismo no puede realizarla alguien que no comparte los presupuestos teológicos de los que parte el Libro. A este respecto, debemos añadir que este fenómeno no solo se da en la traducción del Corán sino que también se observa en cualquier otro tipo de texto. Según Schökel (1977: 22), toda traducción seria implica una comprensión e interpretación. Llevar a cabo una interpretación objetiva es una utopía ya que resulta imposible abolir el sujeto interpretante debido a que únicamente se puede comprender y mirar desde un punto de vista. Ahora bien, volviendo al Corán, hemos de señalar que curiosamente, la versión de Cortés, es una de las más reconocidas y reimpresas a pesar de que no profesa el islam.

Para El-Madkouri (2006: 91-3), el problema no está en el texto sino en el temor del traductor a que se identifique o sea identificado con el texto. Es decir, para un traductor no musulmán que no comparta la ideología religiosa, tiene que realizar "malabarismos mentales" para reinterpretar algunos sentidos. De esta manera, el traductor se plantea una trilogía (texto religioso del Otro-receptor-traductor) como un todo en el que se supone que este último comparte la ideología anterior. Pone como ejemplo la traducción de algunos epítetos en la traducción del Corán: *karīm*. Considera que su traducción por "noble" es bastante adecuada y ambigua para conservarla y que aparezca en las portadas del Corán sin más problemas. Pero la realidad es diferente ya que la mayor parte de las traducciones del libro sagrado para los musulmanes prescinden del adjetivo *karīm* al parecer por ser comentarios valorativos. Este hecho constituye uno de los principales problemas de la traducción del Corán ya que son fórmulas muy empleadas en la lengua árabe. Según este autor, omitir ese juicio o fórmula implica un rechazo de las creencias islámicas por parte de los traductores. Es decir, muestra el punto de vista del compromiso del traductor de los textos religiosos, sagrados para unos y carentes de sacralidad para otros.

¿Significa entonces que el traductor debe compartir o estar de acuerdo con el texto a traducir? Esta actividad consiste en verter el contenido y la forma de la mejor manera posible respetando el original. Incluso si una persona no comparte el tema (imaginemos la traducción de un artículo sobre un partido político o equipo de fútbol

diferente al nuestro), el buen traductor debe mantenerse objetivo y traducir lo mejor posible porque esa es su labor. De lo contrario, siempre puede rechazar el encargo si considera que el resultado no será de calidad o no posee los conocimientos o formación necesarios para cumplir con sus obligaciones.

En definitiva, el traductor, musulmán o no, debe traducir lo que dice el texto de la mejor forma posible. Según El-Madkouri (2000: 275-282) en este tipo de textos se traducen signficados relativos (efectivos-religiosos), no significados lingüísticos por lo que se debe tener especial cuidado. El traductor debe transmitir lo mejor que pueda el mensaje y no impresionar puesto que, es el autor del original el que se encarga de hacerlo en su caso. El Corán pertenece a los textos doctrinales donde, al igual que en los textos de historia o filosofía, la fidelidad es fundamental e incuestionable. Para Cantera (1996-7:104), el traductor esté o no de acuerdo con lo que dice el original, debe reflejar todo lo que se dice y solo lo que se dice con escrupulosa y exacta fidelidad. Después, se puede completar con notas a pie de página, notas del traductor si fuese necesario pero únicamente ha de decir lo mismo que el original.

2.2.2.3 Aspectos lingüísticos

En relación con los aspectos lingüísticos, podemos destacar el Corán como base y fijación de la gramática árabe, dificultades léxicas y su forma externa.

En cuanto al primero, huelga insistir en el hecho de que "el Corán es un libro sagrado, un libro "revelado" en árabe que Muḥammad entregó a su pueblo, del que carecía hasta entonces" (Tamayo, 2009: 112). La revelación se hizo en un idioma humano, el árabe. De ahí que el árabe coránico se considere una lengua perfecta, sublime y difícil de traducir. El propio texto sagrado declara en diferentes ocasiones que la revelación fue hecha en árabe (Corán, 26. 192): "Si lo hubiéramos revelado a uno no árabe y este se lo hubiera recitado, no habrían creído en él". Esta aleya justifica lo que para algunos es un rasgo excluyente a las demás lenguas, su superioridad por la elección de Dios, porque de entre todas las lenguas prefirió el árabe. Incluso existe la idea de que el árabe es la lengua del paraíso. Ibn ʿAbbās consideraba que la lengua de Adán era el

árabe pero la perdió cuando se rebeló contra Dios (comenzó a hablar siriaco) y la recuperó tras su arrepentimiento (Peña, 2007: 252[35]).

A tenor de lo expuesto, de nuevo Peña (2007: 253[36]) recoge las citas de varios autores que ensalzan el valor de la lengua árabe, justifican su perfección y argumentan su condición de "lengua noble". Así por ejemplo, habla del contradictorio Ibn Ŷinnī quien se esforzó en demostrar la prefecta sabiduría y racionalidad total de la que llama "esta noble lengua" o "esta noble, honorable y hermosa lengua". En la misma línea, este autor expone los argumentos que a su vez enumera Ibn Sinān al-Jafāŷī [37] (en Peña, 2007: 253) y citamos literalmente:

- Las ideas se pueden expresar de forma económica aunque es la lengua con mayor número de nombres para un mismo referente.
- Su rica sinonimia permite escoger el término ideal en cada contexto.
- En contraposición, la homonimia abre la posibilidad del lenguaje alusivo.

Y presenta algunos supuestos méritos que pretenden imponerse por sí mismos, como:

- El árabe (según su opinión) contiene las metáforas y las palabras más bellas que cualquier otra lengua.
- No existen la cacofonía y todo es fácil de pronunciar.
- Es la lengua que hablan los árabes.

En realidad, la idea de que el árabe es la lengua en la que Dios habló, unido a su riqueza estilística y discursiva, conllevó a que se tomara el Corán como la base fundamental y única de la gramática de esta lengua. De nuevo Peña (2007: 262) retoma una cita de Suyūṭī del siglo IX/XV sobre esta afirmación: "El gramático establece a partir del Corán las reglas (*qawaᶜid*) de la sintaxis y a él recurre para saber qué uso lingüístico es correcto y cuál no".

Sin embargo, leer el Corán no es fácil sin conocimientos previos ni siquiera para arabófonos. Por eso, a fin de hacer accesible el texto a todas las personas de habla árabe existen exégesis y explicaciones de toda índole. Cabe agregar que en el siglo I/VII ya coexistían varios dialectos como sucede en la actualidad aunque las diferencias hoy por

---

[35] Cita recogida por Peña (2007): Suyūṭī, Ŷalāl al-Dīn (s.f), *Al-Muzhir, fī ᶜulūm al-luga wa-anwāᶜī-hā*, Ŷār al-Mawlā, Muḥammad Aḥmad, al- Baŷawī, ᶜAlī Muḥammad e Ibrāhīm, Muḥammad Abū l-Faḍl (ed.) El Cairo, vol I, p. 30.

[36] Op. cit.: Mehiri, A. (1973), *Les théories grammaticales d'Ibn Ginnī,* Tunis, Université de Tunis, p. 253.

[37] Op. cit.: Ibn Sinān al-Jafāŷī al-Ḥalabī, Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Saᶜīd (1969), *Sirr al-faṣāha,* ᶜAbd al- Mutaᶜālī al- Saᶜīdī (ed.), El Cairo, pp. 40-43.

hoy son más acusadas (Saeed, 2011: 141). A esto hemos de añadirle una doble dificultad: por un lado, encontramos acusadas diferencias sociales puesto que el Corán es un texto histórico, redactado en otra época; y por otro, el lector occidental tendrá en su mente una idea preconcebida del islam y de los acontecimientos negativos que han dañado su imagen, por lo que rara vez leerá el Corán sin prejuicios (Abu Zayd, 2009: 8-9).

Con todo lo expuesto, nos surge una pregunta: ¿Dios habló de verdad en árabe? Abu Zayd (2009: 67) proporciona una respuesta muy interesante. Considera que si el Corán contuviese la palabra de Dios con el texto literalmente enunciado por él, entonces el Profeta no habría hecho un milagro ya que su labor hubiera consistido solo en escuchar la palabra de Dios y proclamarla. Sin embargo, este hecho no tiene nada que ver con la idea de "revelación" que conocemos. El Profeta, como destinatario de la palabra de Dios, participó de una forma esencial en la gestación de lo que es el Corán hoy en día. Encontró la forma de entender y penetrar en ese *wāḥī* y transformarlo en nuestra concepción de lo que significa la palabra de Dios. Y esto es lo verdaderamente meritorio.

Por otro lado, el vocabulario también es uno de los principales problemas de traducción del árabe al español y particularmente en el Corán. Nos referimos a aquellas palabras marcadas culturalmente cuyo significado en el diccionario no es suficiente para recoger todos los matices. Aunque para algunos especialistas constituye un factor a tener en cuenta, la traba principal es la complejidad cultural ya que traducir del árabe significa traducir al Otro, el traductor debe enfrentarse a su léxico. Así pues, para Rubiera (2004: 39) las palabras árabes ofrecen una evidente polisemia y metáforas. Esta polisemia se observa en especial en los verbos, cuya raíz principalmente trilítera presenta multitud de significados, sentidos y matices difíciles de verter en otra lengua. Por otro lado, siguiendo a Jackobson, las lenguas no difieren de lo que pueden expresar sino en lo que deben expresar. En otras palabras, las limitaciones traductológicas no provienen únicamente de la lingüística sino que proceden del mundo extralingüístico. En la misma línea, El-Madkouri (2006: 83) por ejemplo, considera que la traducción de una lengua no solo se plantea a nivel del léxico sino también de los significados implícitos en el mismo, los cuales divide en dos tipos: el significado semántico (el que aparece en el diccionario) que sostiene la afirmación de que una palabra puede tener varios significados; y el significado pragmático (o contextual) que sí plantea una dificultad.

En todo caso, en el Corán, la polisemia y el léxico cultural siguen siendo un obstáculo en su traducción. A este hecho hemos de sumarle el desinterés general de algunos traductores musulmanes por no llegar a este punto ya que parten de la base de que las traducciones del Corán nunca podrán ocupar el sitio del original y solo sirven para hacer entender el mensaje a todos los musulmanes que no hablan árabe.

Volviendo al léxico cultural, Barādah (2005: 156) lo denomina, al igual que Newmark, "palabras inencontrables". Estas dejan patente la singularidad de la lengua árabe y reflejan determinados rasgos culturales de la lengua. Hablamos de los epítetos (tan abundantes en el Corán), nombres propios, topónimos, léxico cultural y verbos polisémicos[38] que evocan realidades distintas a la nuestra y que dificultan la labor traductora.

Pero además, los traductores se enfrentan a otro reto: la descristianización del Corán. Este es un concepto reciente cuyo objetivo es intentar despojar las palabras de connotaciones consideradas "cristianas". Encabezada por Abdelraḥmān Hafṣawī y su discípulo Abdelmūʾmin Aya, esta corriente considera que existe un colonialismo en la religión de occidente y que poco a poco la cultura musulmana comienza a redefinirse según el patrón cristiano. Junto a los precursores, existe un esfuerzo por parte de las principales comunidades islámicas españolas por desmarcarse de este colonialismo para llegar a conseguir un discurso libre de connotaciones. Para este colectivo, un *kāfir* no es un infiel, *īmān* no es la fe, ni *taūba* significa "arrepentimiento". Y por supuesto, el islam no es una religión "monoteísta"[39].

Por su parte, también Epalza (2008: 147-148) habla de la "traducción re-creativa" como recurso fundamental en un texto islámico en árabe cuando se tenga que traducir a una lengua religiosamente tan cristianizada como el español, por ejemplo. Aunque reconoce que este tipo de traducción que se aleja de las palabras del texto original no es la opción más recomendable, considera que el traductor debe hacer un esfuerzo por diferenciar los dos sistemas religiosos parecidos (cristianismo-islam) pero tan diferentes como para no aceptar una traducción palabra por palabra en conceptos clave. Además, piensa que el problema de los "falsos amigos" supone el mayor peligro del traductor ya que enmascaran el mensaje y este debe reformularlo a su vez dándole nueva vida en otra

[38] Tanto los nombres propios como los topónimos o el léxico marcado culturalmente serán estudiados detalladamente más adelante en el análisis micro-textual. Igualmente, expondremos los diferentes tiempos verbales y su traducción puesto que constituyen un elemento recurrente en esta investigación.
[39] Existen varios artículos disponibles en la red sobre el "Islam descristianizado". Véase: Zahiri, Seyyed (2004).

lengua. En suma, se trata sin duda de una tarea peliaguda ya que por historia (o por orden cronológico), la religión cristiana ha ido impregnando el lenguaje de connotaciones que tras siglos de historia resultan difíciles de despojar.

En lo que concierne a la forma externa, lograr mantenerla en las traducciones sigue todavía sin conseguirse. Muchos lo atribuyen al milagro del Corán y lo justifican apelando al carácter sagrado e inimitable, pero lo cierto es que, en la mayoría de los casos, los traductores sacrifican la forma al contenido. Para los musulmanes, los sonidos, la rima y las letras son signos con los que Dios iba marcando la senda recta a la comunidad. Su belleza literaria sigue captando la atención de la comunidad y consigue comunicarles el verdadero contenido interior del texto (Saeed, 2011: 21).

Respecto a los tipos de textos, Saeed (2011: 190) distingue concretamente cuatro principales:

- Textos relacionados con el mundo de lo invisible: Concierne por un lado a Dios, sus atributos y obras, y por otro al Paraíso, el Infierno y el mundo que trasciende la experiencia humana.
- Textos con una orientación histórica: Incluye pasajes sobre naciones, personas, historias, religiones del pasado y acontecimientos de la vida del Profeta.
- Parábolas: Son los *maṯal* con los que se pretende enseñar más y acercar el conocimiento a más gente.
- Textos orientados hacia la práctica: Incluyen creencias, valores, conducta ético-moral, ley, reglas e instrucciones o mandamientos y prohibiciones. Este último tipo será el que veamos más adelante y el que constituirá la base de muchas leyes.

Por otro lado, en relación con la longitud de las ciento catorce suras, no hay una regla fija pero sí se observa que los versos o aleyas de la misma sura o de buena parte de ella tienen una longitud aproximada. Igualmente, se advierte que aquellas que tratan temas jurídicos o históricos son más largas que las demás así como que las suras más cortas se encuentran al final del Libro (Bell et al., 2006: 68).

El Corán está escrito en prosa rimada con versos sin longitud o metro definido cuyos finales están marcados por una presencia de rima asonante. En algunos pasajes encontramos además una especie de ritmo, metro o acentuación que se debe, según Bell et al. (2006: 68-69), a la brevedad de algunos versos que riman de la misma forma más que por un esfuerzo por conseguir una métrica estricta. Esta rima en asonancia no pretende ajustarse a ninguna rima poética tal y como la conocemos. Desaparecen las

vocales breves de la inflexión al final de verso y las vocales cobran mayor importancia que las consonantes en la última palabra de la aleya. Además, el acusativo es la declinación por excelencia en las terminaciones y la estructura gramatical se rinde al mensaje divino ya que en la aleyas cortas, la palabra o frase que aporta la rima forma parte esencial de la sintaxis por lo que no se puede separar (Bell et al., 2006: 75-7).

Otro tema al que haremos mención es la forma dramática del texto a través de las formas personales del verbo. Estas han dado mucho de qué hablar para algunos investigadores. Para Bell et al. (2006: 72-3) se pueden observar tres personas que actúan: Dios, el Profeta y los ángeles. Según el análisis de las formas del verbo encontramos:

- 1ª p. pl.: Aunque es Dios quien habla, usa el plural mayestático para transmitir su mensaje.
- 2ª p. s.: Es la forma más frecuente en el discurso. Se trata de mensajes dirigidos al Profeta directamente o, aunque en algunos pasajes no se haga mención expresa al Profeta, el objeto es exhortar y hacer que sean divulgados.
- 3ª p. s.: Esta es la persona que plantea problemas. Bell et al. consideran que no es lógico que Dios hable en 3ª persona para dirigirse al Profeta, por lo que lo atribuye a los ángeles.

Teniendo en cuenta lo expuesto, significa que para este autor la forma dramática correcta sería la siguiente: Dios es una tercera persona en el fondo, el hablante "nosotros" es un ángel (o varios); los mensajes se dirigen al Profeta que cuando habla al pueblo lo hace como portavoz de Dios. Sin embargo, otros autores como Abu Zayd (2009: 51-6) consideran que esa tercera persona, extraña para Bell et al., es un trato de desdén o condena por parte de Dios hacia el Profeta. Cuando nos dirigimos directamente a alguien se suele hacer en segunda persona o en algunos casos en plural. El hecho de que se emplee aquí la tercera persona es una muestra de reprobación hacia el Profeta, una manera de juzgarlo. Y tanto si se utiliza "yo" o "nosotros", o si Dios habla en estas dos personas, le habla a un receptor y el discurso alude a él de forma clara.

Por otro lado, mencionaremos el estilo de las traducciones del Corán en español. Como ya dijimos, uno de los principales retos de los traductores actuales del Corán es lograr una mejora en la forma y el estilo del Corán. En 2001, Epalza y su grupo de traductores realizaron una traducción al catalán directamente del árabe, de la que destacan algunas novedades en relación con las otras traducciones del Corán, en

particular, en lenguas románicas o neolatinas. De entre las novedades que este grupo expone y guardan relación con este tema señalaremos las siguientes:

- Se considera que es la primera traducción que busca reproducir en la lengua receptora, en este caso el catalán, la rima y un ritmo equivalente a la prosa rimada. Para ello, se recurrió y se usó aquellos procedimientos propios de la lengua receptora, haciendo hincapié en la musicalidad pausal o de intensidad en lengua catalana, y una base de pentapiés. El objeto es traducir el texto coránico a una prosa rimada, de ritmo variado, para evitar la monotonía.
- Es la primera traducción que utiliza una forma parecida al verso libre, a fin de conseguir priorizar contenidos y conducir la musicalidad del texto aunque no sea para leer en voz alta.
- Es la primera traducción que pretendía reproducir de forma consciente el carácter y el estilo sapiencial y profético de la Biblia judía y cristiana (Epalza, 2008: 148-152).

Lo que Epalza pretende resaltar es la propia naturaleza del texto: oral y musical. Aunque resulte difícil conciliar forma con contenido[40], la propia esencia del texto nos debería obligar a buscar recursos que nos permitan prescindir lo menos posible del estilo coránico. Y aunque las traducciones del Corán no se suela usar en la mezquita para la oración, lo cierto es que una lectura en prosa rimada ayudaría a provocar un efecto en el lector parecido al de un árabe musulmán a la vez que permitiría memorizar más fácilmente. Sin embargo, Peña (2006: 75-79) alude en su artículo a esta versión innovadora de Epalza. Coincide en que su característica principal es su cuidada amplificación formal, pero ha subordinado la traslación de los elementos objetivos del original a su prioridad superior: ofrecer un texto estéticamente bello que produzca el mismo efecto que el original entre los lectores no arabófonos. Pero esta práctica implica que su traducción desatienda ciertos aspectos como el apego a la letra, la extensión o los sentidos y valores figurados que se deriven de la brevedad de las palabras. Pone como ejemplo la traducción de una aleya (Corán, 11. 1), muy breve en árabe y que, por el contrario, en la versión de Epalza y de sus colaboradores, se multiplica por tres incluyendo paráfrasis y sentidos figurados que ponen de manifiesto su pensada función meditativa.

[40] Para Nida y Taber (1974: 32), " el traductor se encuentra constantemente ante una serie de distinciones polares que le obligan a elegir el contenido frente a la forma, el sentido frente al estilo".

2.2.2.4 Aspectos culturales-sociales

Como adelantábamos, otro de los factores que se suman a la dificultad de traducir el Corán es el aspecto cultural y social. El origen del texto coránico, su influencia en la jurisprudencia así como el marcado carácter social, constituyen otro gran problema que cualquier traductor debe tener en cuenta.

Así pues, es importante en primer lugar aludir al origen, esto es, la autoría del Corán. Según el entendimiento islámico, es válido tanto para los no musulmanes que tengan interés en el islam como para los musulmanes, pues es una "Revelación de Dios". Constituye la fuente primera y más importante para todos los interesados en el islam ya que contiene el mensaje que Dios hizo llegar a su enviado, el Profeta, para convertir a la fe en un único Dios a los habitantes de la península arábiga, que eran politeístas en esa época (Abu Zayd, 2009: 9).

Para los musulmanes, no se trata de una obra humana, sino de la palabra de Dios, don supremo de Dios a la Humanidad revelada al Profeta (Tamayo, 2009: 112). No obstante, el Profeta fue un ser humano. En relación a este hecho, Abu Zayd (2009: 51) ha incluido en su obra un pasaje del Corán donde se mencionan los fallos cometidos (Corán, 80). El ejemplo por excelencia tuvo lugar cuando lo visitó un hombre ciego y le pidió consejo. El Profeta estaba tan ocupado con los jefes de las tribus que apenas reparó en el hombre invidente.

Sin embargo, la realidad es que para gran parte de los no musulmanes, el autor fue el propio Profeta. El propio Corán niega la idea de que él sea las palabras o ideas del Profeta o de cualquier otro ser humano. Declara que vino de Dios directamente en lengua árabe para que pudiese estar libre de errores humanos. Además, sostiene que si viniera de cualquier otra fuente diferente, estaría lleno de inconsistencias e imprecisiones (Saeed, 2011: 90-91). Este hecho constituye el mayor freno por parte de los traductores del árabe ya que el debate adquiere otra dimensión: se adentra en la teología y en las creencias personales.

En segundo lugar, el Corán constituye la base del derecho islámico. A partir de él se han extraído pautas y normas de comportamiento para regular las diferentes situaciones en las que se puedan encontrar los musulmanes. Hablamos por ejemplo del matrimonio, comercio, herencia[41], delitos o sanciones entre otros. Igualmente, establece

[41] Sobre este tema, véase el artículo siguiente: Arcas Campoy, María (2008), "De prescripción coránica a materia jurídica: el derecho sucesori en el Muwaṭṭa'", en M. H Larramendi y S. Peña Martín (coords.), *El*

penas para los siguientes comportamientos delictivos: calumnia, homicidio, robo, fornicación, bandidaje. Sin embargo, esa no es su función principal, por lo que no se debe sobrevalorar su carácter legislativo (Tamayo, 2009: 119-120), ya que solo unas 80 aleyas contienen prescripciones jurídicas. Por eso, aun cuando el texto coránico establece normas de conducta, no puede considerarse un código civil o penal. Según Abu Zayd (2009: 1153), estos preceptos responden a la situación específica en la que se encontraba en su época sobre el trato a criminales, incrédulos o ciertos delitos.

Es cierto que el Corán contiene prescripciones jurídicas pero la cantidad es mínima. Se estima que solo un 16 % de las ciento catorce suras del Corán se refiere a temas jurídicos o legislativos. Otros autores, como Tamayo, lo han contabilizado teniendo en cuenta otros parámetros, como por ejemplo por número de aleyas (de las aproximadamente seis mil, solo ochenta abordan temas legales en torno a tres materias: civil (comercio), penal (cinco delitos) y legislación (matrimonio, divorcio y herencia) (Tamayo, 2009: 129); mientras que Saeed (2011: 58) por ejemplo, se ha expresado a nivel estadístico: "el número de los versículos con connotaciones legales es muy reducido, entre 80 y 100. Hasta según los cálculos más generosos en cuanto a su cantidad, se trata de una porción muy pequeña del Corán".

En resumidas cuentas, todos coinciden en que el impacto jurídico es inapreciable puesto que el Profeta no fue ni teólogo y menos jurista, sino un místico, un enviado de Dios. Solo hay que observar el número de aleyas que tienen que ver con temas religiosos tales como el ayuno, la limosna, la peregrinación, etc. para comprobar la verdadera función del Corán.

Ahora bien, cuando decimos que el Corán ha servido de base para redactar leyes, estamos afirmando un hecho. Tras la revelación del Corán, entre los siglos II/VIII y III/IX, cambió el enfoque en el que los juristas abordaban el Corán y el *ḥadīṯ*. Se empezó a usar cualquier texto coránico (o de *ḥadīṯ*) con cierta relevancia, sobre temas ético-legales como base para dictar leyes. De esta forma, lo convirtieron en un libro de leyes, en un intento por crear un sistema legal efectivo y accesible. Si el Corán no daba respuestas a ciertos asuntos, recurrían a los *ʾāḥādīṯ*. Sin embargo, la concentración en los textos legales fue tan importante que los demás contenidos religiosos del Corán

---

Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el Islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés, Córdoba, Bernice, pp. 233-250. En él se expone la sucesión en el islam, la aparición de término "testamento" conocido como tal y el problema sucesorio tras la muerte del Profeta.

pasaron a un segundo plano sin darse cuenta de que el propio Libro dedicaba poco espacio a estos asuntos (Saeed, 2011: 57-58).

Con objeto de restaurar su valor inicial y establecer un sistema eficaz y regido, entre los siglos VIII y IX se crearon distintas escuelas (dentro de la ciencia jurídica islámica) conforme a las diferentes tradiciones que surgieron en torno al Profeta. Cada una de ellas atienden a una concepción ética, legislativa y teológica determinada y difieren entre ellas en las fuentes textuales, es decir, en la importancia y trayectoria de ciertos *ʾāḥādīṯ* aceptados por unos y secundarios para otros (Tamayo, 2009: 135).

Respecto a la interpretación del contenido ético-legal en la actualidad, existen tres enfoques posibles:

- Textualista: Se ciñen al texto en sí, prescindiendo del contexto.
- Semi-textualista: Términos modernos. Parecido al enfoque anterior.
- Contextualista: Se prioriza el contexto teniendo en cuenta la cultura o sociedad (Saeed, 2011: 31-32).

En suma, la finalidad natural del Corán no es servir como un "libro de leyes" ya que como hemos visto, la proporción de aleyas con matices jurídicos no es relevante (Saeed, 2011: 142). El Libro sagrado para los musulmanes pretende ser una guía, una referencia y un mensaje directo de Dios, para seguir en el buen camino y alcanzar la paz tanto en esta vida como en la Otra.

Por último, cabe añadir la función de guía social que posee el Corán. Contiene unas creencias y unas normas de conducta que dirigen, de algún modo, todos los aspectos de la vida de las personas en sus sociedades, durante catorce siglos y en los cinco continentes (Epalza, 2008: 49). Es un libro religioso cargado de valores en el que se describen las relaciones entre Dios y el ser humano así como la libertad humana. Además, encontramos dos tipos de aleyas: aquellas que ensalzan el poder divino y rebajan al ser humano y las que representan al ser humano como una persona libre con libertad de acción (Tamayo, 2009: 117- 8).

Volviendo al tema de los valores, Saeed (2011: 256-271) apunta cinco fundamentales expresados por orden de importancia:

- Obligatorios: La esencia del Corán para los musulmanes sin importar dónde o cuándo vivan. Son enfatizados continuamente en el Libro y algunos de ellos son: fe en Dios, *ḥalāl* o *ḥarām*, prácticas religiosas.

- Fundamentales: O también llamados "humanos" como el respeto a la vida, el honor, la progenie, entre otros.
- De protección fundamental: Sirven de apoyo legislativo a ciertos valores fundamentales, tales como la protección de la vida o de la propiedad.
- De implementación subordinada: Se trata de medidas que garantizan los valores de protección fundamental (prohibición del robo, el arrepentimiento, la indecencia, etc.).
- Instructivos: Las medidas asociadas a problemas concretos en circunstancias concretas en tiempos del Profeta (tomar a más de una esposa, saludarse mutuamente, no tomar a los infieles como amigos, son algunos de ellos).

Todos ellos pretenden ordenar la vida del musulmán en sociedad, mejorar la relación con los demás así como conseguir una convivencia en paz. Y hoy por hoy, el Corán sigue siendo la base tanto del pensamiento teológico, espiritual y ético como de las reglas que regulan, en mayor o menor medida, su vida ritual y las interacciones familiares y sociales (Saeed, 2011: 19).

Pero a su vez, el Corán es fuente de oración, guía para el comportamiento y objeto ritual. Está presente en todos los momentos importantes de la vida de una persona como por ejemplo en un entierro o casamiento. Durante la celebración de la oración, es leído y recitado en comunidad pero también en el ámbito privado, en fiestas religiosas y en celebraciones familiares. En efecto, constituye una verdadera guía para la vida, la conducta y es una fuente de reflexión para los musulmanes (Tamayo, 2009: 112).

Y a fin de que esta fuente de conocimiento llegue a todo el mundo, el Corán usa diferentes recursos con objeto de clarificar y acercarlo a cualquier persona independientemente de su nivel cultural. De ahí que utilice diferentes tipos de frases, expresiones asequibles, por ejemplo, a nivel lingüístico. La intención es, a menudo, lograr que el texto sea lo más claro posible a quienes estaba destinado. Uno de sus recursos es el *maṯal*[42] concebido de diferentes formas: a través de imágenes vivas y familiares de su tiempo (hablamos de la primera generación de musulmanes). A través de él, el Corán es capaz de expresar y explicar de un modo concreto conceptos que de otra manera hubiesen sido difíciles de explicar o describir (Saeed, 2011: 201).

[42] El término *maṯal* será estudiado con detalle en el apartado 6 de este trabajo.

En definitiva, el Corán, el libro sagrado para los musulmanes, constituye la piedra angular del comportamiento del musulmán. Está presente en cualquier contexto y forma parte indisociable de la vida del creyente.

3 Introducción a la Paremiología

Como es sabido, uno de los rasgos más característicos del árabe como lengua semítica es que está formado por raíces consonánticas, normalmente trilíteras. A partir de estas radicales, se genera un mundo de palabras derivas ricas en matices y significados que se han formado por combinación de vocales o adiciones. Y prácticamente casi todas las derivaciones guardan relación con su forma original, esto es, con la raíz consonántica de la que procede. Este hecho provoca que en ocasiones en un término se recojan matices insospechados, contradictorios y complementarios al mismo tiempo y que resulta difícil de traducir por un solo equivalente en español. Es el caso de *maṯal*, término conciso y cargado de matices en árabe pero que sobresale en su intento de traducirlo al español ya que a este término le corresponden al menos seis voces cuyos significados se aproximan en su conjunto al de *maṯal*. "Refrán", "proverbio", "paremia", "aforismo", "sentencia", "dicho", "máxima" o "parábola", todas son *ʾamṯāl* dependiendo del contexto en el que se aplique. Sin embargo, en esta investigación no intentaremos encontrar la mejor traducción para este término. Nuestro objetivo es presentar los equivalentes en español brevemente y extraer los matices del *maṯal* árabe. De este modo, hemos optado por mantener el término en árabe (transcripción fonética), así como su plural *ʾamṯāl* para evitar confusiones y marcar la diferencia respecto a otros tipos de *ʾamṯāl* en un contexto general.

Así pues, en el tercer capítulo de este estudio, presentaremos una visión global de la paremiología española y árabe y sentaremos las bases para la elección del corpus de trabajo. Por claridad expositiva, dividiremos este capítulo en tres apartados. El primero está dedicado a la paremiología española. Intentaremos ofrecer un breve estudio de los términos que conforman el *maṯal* profundizando en las paremias, proverbios y refranes (problemas en la definición y diferencia entre ambos). En el segundo apartado trataremos la paremiología árabe. Explicaremos la etimología del *maṯal*, sus funciones, su origen y su clasificación. Dedicaremos un apartado completo a los *ʾamṯāl* en el Corán con el fin de definir y justificar la elección de nuestro corpus, en otras palabras, delimitaremos la unidad mínima que conformará el análisis micro-textual o microestructural. Y por último, en el tercer apartado se aborda el tema de la traducción de las paremias, sus principales problemas y el reto al que se enfrenta el traductor.

3.1 Paremiología española: una aproximación

La ciencia que se ocupa del estudio de los enunciados estables que poseen autonomía dentro del discurso es la paremiología. Estas unidades de las que hablamos son las paremias (proverbios, refranes, dichos, sentencias, aforismos, wellerismos, dialogismos, etc.) (Corpas, 1996). Desde que esta ciencia se consolidó como tal, su principal cometido ha sido definir las unidades que la conforman, establecer sus diferencias y ofrecer una definición aceptable aunque todavía no se dispone de criterios sólidos para diferenciar los subgéneros.

Antes de adentrarnos en el mundo paremiológico y exponer las principales definiciones que se vienen dando a los diferentes subgéneros, habría que hacer una observación muy importante sobre el término "paremia". En esta investigación, nos decantaremos por paremia como término genérico aunque su aparición sea reciente y su uso no esté demasiado extendido. Para algunos estudiosos de la paremiología contemporánea, el término paremia es el archilexema del género donde se unen todos los subgéneros estudiados dentro de los marcos de la paremiología: apotegma, adagio, sentencia, aforismo, máxima, dicho, y las categorías principales, los proverbios y refranes. La paremia representa un enunciado breve, de forma fija, sentencioso y con características lingüísticas propias que comprende gran parte de las manifestaciones folclóricas del lenguaje literal sumadas a la competencia de los hablantes de una misma comunidad (Corpas, 1998: 15). Para esta autora también es como un hiperónimo, en calidad de denominación general y abarcadora. Se trata de unidades fraseológicas que constituyen actos de habla por sí mismas y son susceptibles de funcionar como enunciados con carácter de textos (Corpas, 1998: 371). Huelga decir, que antes de que el término paremia pasase a ser el concepto clave de la paremiología, se empleaba "proverbio" como noción universal mientras que en el ámbito español el concepto más usado y popular fue el "refrán". Este término ha sido y es, por excelencia, el que ha reunido todas estas características y matices convirtiéndose en el vocablo más difundido dejando en un segundo lugar a los proverbios.

A nuestro juicio, la discusión principal gira alrededor de los términos "refrán" y "proverbio". Ambos poseen dos rasgos distintivos, la fijación y la idiomaticidad (Zuluaga, 1980: 20). Pero antes de pasar a analizarlos, vamos a presentar la definición según el *DRAE* de algunos subgéneros:

- Aforismo: “Sentencia breve y doctrinal que se propone como regla en alguna ciencia o arte”.
- Máximas: “Sentencia, apotegma o doctrina buena para dirigir las acciones morales”.
- Sentencia: “Dicho grave y sucinto que encierra doctrina y moralidad”.
- Dicho: “Palabra o conjunto de palabras con que se expresa oralmente un concepto cabal”.
- Apotegma: “Dicho breve y sentencioso; dicho feliz, generalmente el que tiene celebridad por haberlo proferido o escrito algún hombre ilustre o por cualquier otro concepto”.
- Adagio: “Sentencia breve, comúnmente recibida, y, la mayoría de las veces, moral”.
- Parábola: “Narración de un suceso fingido, del que se deduce, por comparación o semejanza, una verdad importante o una enseñanza moral”.
- Refrán: “Dicho agudo y sentencioso de uso común”.
- Proverbio: “Sentencia, adagio o refrán”.

Observando estas definiciones, ¿qué es lo que tienen en común? ¿Queda claro el significado de cada una? La respuesta a la primera pregunta es la función didáctica que poseen todas. De algún modo, todas han sido concebidas para enseñar y guiar a las personas. Lo que no se especifica es la forma requerida (oral o escrita) ni los recursos en los que se basan (la comparación, por ejemplo). En el caso de la parábola, su peculiaridad es la extensión dado que es una narración. Este hecho contrasta con la brevedad del resto de términos, pero hemos querido incluirlo en la lista porque también está comprendido en el listado de equivalentes posibles del término *maṯal* debido a su naturaleza adoctrinadora. Respecto a la segunda pregunta, solo hay que leer las definiciones de refrán y proverbio para darse cuenta de la ambigüedad y dificultad a la hora de esclarecer los conceptos. En ocasiones, se definen unas con otras creando una red de sinónimos que confunden al lector. Con todo, se podría considerar que, a excepción del dicho y el refrán, el resto son géneros cultos.

Retomando el debate terminológico entre refrán y proverbio, desde principios del siglo XX, desde que la paremiología como ciencia comenzó a tomar fuerza, se han sucedido numerosos intentos de definir ambas nociones, así como de establecer sus diferencias.

La obra más relevante que aborda la definición de proverbio fue escrita por Taylor (1931: 3). En ella, el autor expone la dificultad en su definición:

> The definition of a proverb is too difficult to repay the undertaking, and should we fortunately combine in a single definition all the essential elements and give each the proper emphasis, we should not even then have a touchstone.

En *The Proverb*, Taylor considera que se trata de "un dicho corriente común entre la gente". Este enunciado se ha convertido en una frase proverbial en sí misma. A partir de esta obra, han sido muchos los intentos de completar la frase de Taylor, labor a la que se han unido otros investigadores como Mieder (1989), Díaz (1985) o Kuusi (1998), algunos de una larga lista.

En cuanto a Mieder (1989: 113), se dedicó a elaborar un nuevo concepto de proverbio. Recoge cincuenta y cinco definiciones de este término entre el público angloparlante pero concluye reconociendo que, probablemente haya más definiciones de proverbio que proverbios. Para Díaz (1985: 133) los proverbios se destacan por su papel aleccionador. Son:

> […] "comodines de que dispone la lengua, susceptibles a ser empleados en las más diversas situaciones y de los que se desprende siempre una enseñanza para el lector; pueden ser utilizados para esta función cuando su adecuación a las circunstancias en que aparecen es la apropiada a su significado".

Y finalmente, el paremiólogo finlandés Kuusi (1998: 16) aporta al concepto del proverbio la característica importante de uso común, es decir, el uso que se hace de ellos tanto en las comunidades grandes como en las pequeñas:

> Proverb are comment saying among the people, commonness is their state of being. There are the common saying of four-person whist groups; there are also saying that were engrave on clay tablets thousands of years ago and that are still repeated every day over five continents.

Por otro lado, para determinar el origen de los proverbios, esto es, sus primeras manifestaciones, hemos de remontarnos a las tablillas de barro de los antiguos sumerios en Iraq que se conocen desde el siglo III a.C. (Paczolay, 1998: 12). Se consideran las primeras colecciones de proverbios con alrededor de trescientas unidades que reflejan la

vida social, su entorno y muestran una similitud en la percepción del mundo y comparten una mentalidad sobre las cosas fundamentales de la vida que siguen vigentes hoy en día (Veldhuis, 2000: 385). Tanto su aparición como su fijación en la lengua se deben a la necesidad de conservar las experiencias de la vida humana manifestando al mismo tiempo el desarrollo del arte y del pensamiento. Fue el hombre primitivo y su visión del mundo la que originaron los primeros proverbios en forma de maldiciones y augurios. Le siguen las observaciones meteorológicas, a los hábitos laborales, supersticiones, evocaciones, embrujos, los cuentos y fábulas y, por supuesto, los proverbios.

Sin embargo, no todos los investigadores están de acuerdo con este hecho. Existen dos opiniones contradictorias sobre su origen. La primera considera que son fruto de la espontaneidad, de la popularidad, mientras que la segunda aboga por la artificiosidad como factor principal de su configuración. Esta última es la postura más extendida ya que se considera que el proverbio es un artefacto del conceptismo puro, humor intelectualizado, una faceta de la expresión esencialmente analógica y metafórica (Rahman, 2011: 28).

Pese a todos los esfuerzos, la definición del proverbio sigue dando de qué hablar en la actualidad. Muchas son las dudas en cuanto a su origen pero lo que es evidente es la función aleccionadora que cumplen. Están presentes en la Biblia, hecho que confiere al término proverbio una sutil connotación cristiana, revistiéndolo de historia doctrinal, culta, que guía al ser humano en su lucha con el mundo. En el Antiguo Testamento se recoge un libro completo dedicado a este género y que lleva por título el mismo nombre. El libro de los *Proverbios* (1, 2-4) recoje las enseñanzas del rey Salomón, hijo de David, rey de Israel y van destinados a "aprender sabiduría y doctrina y para comprender discursos prudentes para adquirir doctrina sensata, justicia, equidad y rectitud, para dar a los cándidos sagacidad y a los jóvenes ciencia y prudencia". En él se pide que sean escuchados por los sabios para serlo más y advierte que la persona inteligente adquirirá los medios para saber comprender el significado de los proverbios, de los dichos agudos, de las máximas de los sabios y sus misterios (*Proverbios* 1, 5-6). En ellos se amonesta y se enseña el valor incalculable de la sabiduría, su origen divino, advierte al engreído, a las malas compañías y habla de la necedad (Cantera, 2007: 19-27).

Por lo que se refiere al refrán, a parte de la definición del *DRAE*, el *Diccionario de uso del español* de María Moliner (2008), define este género como:

> Cualquier sentencia popular repetida tradicionalmente con una forma invariable, prácticamente las que son en versos o al menos con cierto ritmo, consonancia o asonancia que las hace fáciles de retener y les da estabilidad de forma, y de sentido figurado.

Esta definición resulta más esclarecedora que la aportada por el *DRAE* pero podría confundirse con otros géneros como, por ejemplo, el "dicho".

Para Casares (1950: 192) se trata de:

> Una frase completa e independiente que, en sentido directo y alegórico y por lo general en forma sentenciosa y elíptica, expresa un pensamiento hecho de experiencia, enseñanza, admonición, etc. a manera de juicio, en el que se relacionan por lo menos dos ideas.

En la misma línea encontramos a Schökel y Zurro (1977: 91) quien considera que el refrán es un "género literario de mínima extensión" y que "tiene toda su vida en él y su acierto y aceptación en la brevedad, en la agudeza, en la imagen rápida, en el efecto inmediato, en el subrayado rítmico".

Por otro lado, Lázaro Carreter (1978: 140) hace más hincapié en los rasgos formales y semánticos y sostiene que:

> […] además de ser manifestaciones folklóricas del discurso repetido incorporado a la competencia de los hablantes que forman una misma comunidad idiomática, constituyen un cuerpo lingüístico inserto en otro, y bien diferenciado en su seno.

Estos destacan dentro del texto donde se insertan por su veracidad o independencia tonal.

Por su parte, Canellada (1983: 20) señala como peculiaridades más notorias del refrán su brevedad, el carácter sentencioso, los elementos fónicos destacando la rima como la clave de la conservación y el juicio bimembre. Respecto a este último rasgo, no todos los investigadores está de acuerdo con la necesidad de dos elementos como distintivo. En esta línea Campos y Barella (1993: 11) sostienen que son "unidades bimembres con y sin rima, plurimembres y unimembres que, a su vez, plantean algunas dificultades". En cuanto a estos modelos, Anscombre (1999) señala que el número de miembros de un refrán depende, en gran parte del nivel de popularidad. Ha observado que aquellos que son más familiares cuentan con estructuras bimembres, con rima e

isosilabismo. Aunque también hay otras unidades, tanto unimembres como no rimadas, reconocibles fácilmente por su gran popularidad. A estas características se le suman otras como el carácter popular, familiar y gracioso, de origen anónimo, el sentido figurado y, ritmo, rima y expresividad (Fernández-Sevilla, 1984:155).

En lo que concierne a los recursos fónicos, existen rasgos que contribuyen a su memorización como son la entonación independiente y un ritmo muy marcado. Estos rasgos permiten además su reconocimiento como unidad autónica como texto gnómico. Los refranes constituyen textos sintácticamente autónomos pero no aislados y su ritmo se consigue a través de los diferentes tipos de acentuación que conforman esquemas rítmicos (García, 1990). Pero además del ritmo y la rima existen otros recursos mnemotécnicos como, por ejemplo, la anáfora, la epanadiplosis, la descomposición, el calambur y la metáfora entre otros. Esto último está presente en la mayor parte de los refranes. Se trata de una comparación implícita que consiste en la traslación del sentido de una palabra en el plano lingüístico de sustitución y casi todos los refranes suelen tener un cierto grado de metaforización. En esta línea, Dundes (2000) refuerza esta hipótesis al considerar que la mayor parte de los refranes son metafóricos en sí, y precisamente por esa razón son aplicables a diversos contextos y situaciones que sobrepasan su interpretación literal.

Por último, y tras haber intentado definir los principales subgéneros de las paremias, creemos interesante ofrecer la clasificación propuesta por Sevilla y Cantera (2002: 18) que resume todo lo expuesto en líneas generales:

- Paremias de uso popular: el refrán y frase proverbial (añadiríamos el dicho)
- Paremias de uso culto: el proverbio, la máxima, la sentencia, el apotegma y el aforismo (adagio y parábola según nuestro criterio).

3.2 Paremiología árabe: el *maṯal*

Los *ʾamṯāl* no son una particularidad de los árabes puesto que cada pueblo tiene los suyos con los que se aproximan a sus propósitos para comprender a los oradores. En árabe, el término *maṯal* se usa para denominar a todos los géneros que estudia la paremiología. Comprenden los populares y los cultos, breves y extensos, regionales o universales. Este hecho será relevante en cuanto a un acuerdo en su definición y procedencia. El *maṯal*, en sus diferentes formas, es una de las palabras más utilizadas y extendidas y que han sido asimiladas - por igual - tanto por los lenguajes generales

como por los específicos. Por tanto, pensar que es fácil definirla no está exento de peligros. El estudioso de los proverbios está obligado a detenerse en los diversos esfuerzos que se han invertido para desglosar sus significados o para valorarlos, antes de tomar el riesgo de establecer sus significados por sí mismo o el significado en sí.

Respecto a su etimología, según Ruiz Moreno (1994: 53) procede de una raíz semítica común que en arameo dio origen a la palabra *matlā* y en hebreo a *māšāl*. Encierra la idea de comparación o símil y por este motivo se designó con él todo un conjunto de dichos, sentencias, fábulas y máximas que solían aparecer bajo la forma comparativa: "*af ᶜalu min* (más…que) y *kamā* (como), y que comúnmente, adquirieron el sentido genérico de refranes y proverbios". En cambio, algunos ilustrados en lengua árabe como por ejemplo Amīn (1953: 6) señaló que *maṯal* deriva de la palabra *mumāṯala* y *mušābaha* (semejanza). Otros, como el doctor ᶜAbidīn (1950) indicaron que el *maṯal* no proviene de *al-naẓīr* (semejante, homólogo, equivalente) ni de *al-mušābaha* (semejanza, afinidad), sino que su significado proviene de *ḥukm* (juicio, decisión, disposición, poder, autoridad) y *sayyada* (control, gobierno, dominio, poder). Por su parte, el profesor Amīn al-Jūlī (en ᶜAbidīn, 1950) dijo que el tema concreto del *maṯal* se remonta a las palabras *burūz* (aparición, exhibición) y *šujūṣ* (personificación). Por su parte, Ibn Fāris (en ᶜAskarī, 1307 H.) remontó el vocablo *maṯal al-sāᵓir* (proverbios o refranes) a *al-šabah* (semejanza), pues dijo:

> Las letras *mīm, tāᵓ* y *lām* hacen referencia a la equivalencia de algo para algo. "Esto es como esto", esto es, es su equivalente. *Al-miṯl* y *al-maṯal* tienen un mismo significado: *Al-miṯl* y *al-maṯal* son como *šibh* y *šabah*. El *maṯal* deriva de esto porque menciona lo que se esconde tras su equivalente en el significado.

Con todo ello, parece evidente que su origen no está tan claro y todavía hoy, este tema sigue ocupando muchos artículos.

Pero, a tenor de lo expuesto, ¿qué significa *maṯal*? ¿Cuál es su importancia? ¿Cuál es su función? Según el Ibn Manẓur (1955) "*Maṯal* (plural: *ᵓamṯāl*): Es el *šibh* (semejante) y *al-naẓīr* (por ejemplo, un idioma)". Por su parte el profesor Alkhalifa (1994: 14) nos lo define de la siguiente forma:

> El refrán (*maṯal*) es una sentencia que consta de pocas palabras y es de carácter popular y didáctico. Es uno de los géneros literarios árabes más antiguos. El término

mit̲l, significa en árabe semejante o parecido haciendo referencia a la primera situación o circunstancia que ha sido el motivo del surgimiento de dicho refrán.

Uno de los paremiólogos más relevantes del mundo árabe, Maydānī (1987) considera que "proviene de símil y se trata de un dicho corriente donde se compara una situación con otra".

Hasta ahora, todas las definiciones mencionadas hacen referencia a tres características fundamentales, el fin didáctico, la comparación y la popularidad. No obstante, esta última es confusa ya que puede dar lugar a dos posibles interpretaciones: popular entendido como relativo al pueblo, o popular con el sentido de conocido. Atendiendo a esta distinción semántica, consideramos que en las definiciones anteriores, popular alude a la primera acepción pero no siempre es así; hay que recordar, que existen dos tipos de *mat̲al* en árabe[43]: en *fuṣḥā* y *ʿammiyya*, esto es, cultos y en dialecto (populares, primera acepción). Y en esta investigación, abordaremos únicamente los cultos en lengua árabe pura puesto que son los que proceden del Corán.

En la actualidad, existen muchos estudios, tesis, artículos e investigaciones cuyo fin es comparar o desentrañar los *ʾamt̲āl* populares. Sin embargo, pocos se lanzan a estudiar aquellos creados por los sabios, pensados o procedentes del Corán o del *ḥadit̲* que también forman parte de lo que denominamos *ʾamt̲āl*.

Puesto que el *mat̲al* representa uno de los géneros literarios o recursos más difundidos y antiguos de la cultura oriental, consideramos interesante conocer qué han dicho sobre él los sabios de la lengua árabe, de la filosofía y religión. Volvemos a recordar que se trata de los *ʾamt̲āl* en lengua árabe pura.

Así pues, Ibn al-Muqafʿa (1961: 41) considera que los *ʾamt̲āl* son una aclaración del significado y un ente para ampliar el tema del discurso sin que este pierda su esplendor y su agradable impresión sobre el oído. Dijo: "Si se le añadiera al discurso un *mat̲al*, este aclararía la lógica, esclarecería el significado, sería más elegante para el oído y extendería más el discurso al pueblo". Por otro lado, Ibrāhīm al-Niẓām (en Maydānī, 1987) apunta que el *mat̲al* es el culmen de la elocuencia, después de hacer referencia a

[43] A este respecto, Abboud Haggar (1997: 19-20) propone otra clasificación de los *ʾamt̲āl* más completa pero que no es relevante en nuestra investigación. A saber: de procedencia árabe pura, los regionales y los populares. En la misma línea, Rosa María Ruiz Moreno (1999: 20), los divide en: *ʾamt̲āl* del Corán y del *ḥadit̲*, *ʾamt̲āl al-ʿarab, ʾamt̲āl* muladíes, *ʾamt̲āl al-ʾumma* (los refranes populares) y *ʾamt̲āl* poéticos o versificados.

las características que se engloban en el mismo y que no se dan en otro tipo de discurso. Dice:

> El *maṯal* reúne cuatro características que no se dan en otro tipo de discurso: brevedad del vocablo, la duración del significado, la excelencia de la semejanza y la calidad de la metonimia, pues se trata del culmen de la elocuencia (Maydānī, 1987).

Por su parte, Ibn Ŷᶜafar (1941: 73-4) indica que tanto los sabios como los literatos tienen preferencia por los *ʾamṯāl*, pues consideran que tienen más éxito para sus fines si se compara con los argumentos y pruebas. Dice al respecto: "[…] En cuanto a los sabios y literatos, aún continúan acuñando proverbios, y mostrando a la gente el comportamiento de las circunstancias utilizando semejanzas, símiles y formas".

Otro de los que escribieron sobre este tema fue Andalusī (1940: 63). Este autor dice al respecto:

> Son adornos del discurso, la esencia de los vocablos, los subterfugios de los significados escogidos por los árabes, ofrecidos por los extranjeros, utilizados en todas las épocas, en todas las lenguas; son restos de la poesía, más sublimes que la oratoria, cuya manifestación nadie oculta, cuya ocultación nadie generaliza.

También hay que destacar las palabras de Rāzī (1981: 293):

> Lo que se pretende decir con la acuñación de los *ʾamṯāl*, es que estos influyen en los corazones más que la descripción misma de algo. Ello se debe a que el objetivo de los *ʾāmṯāl* es asimilar lo oculto a lo presente, lo invisible a lo visible, por lo que se enfatiza el estudio de su esencia, haciendo que la percepción se adapte a la lógica, lo que constituye el culmen de la aclaración.

En esta línea, Jalīfa (1943), afina un poco más considerando que los "*ʾamṯāl* son las lámparas de los discursos". Por último, nos gustaría destacar las conclusiones de Amīn (1953: 61) uno de los profesores más importantes que han abordado este tema de manera minuciosa. Para Amīn,

> Los *ʾamṯāl* de toda nación son una fuente muy importante para el historiador, para el moralista o el sociólogo, a través de los cuales pueden obtener mucha información sobre los valores de esta, sus tradiciones, su mentalidad y su visión de la vida, porque los *ʾamṯāl* proceden, generalmente, de los ambientes en los que han nacido.

Este autor los prefiere a la poesía por la veracidad de su significado con respecto al lenguaje del pueblo. Además, subraya que, si el *maṯal* proviene de una clase social alta, será elevado y fino; si lo hace de la clase popular, será igualmente popular. En cuanto a la poesía, esta solo proviene de la clase de los poetas, que generalmente son más elevados que el pueblo; si se sobrepasa la elevación del significado, no se sobrepasará finura del vocablo. Por ello, algunos han expresado que el *maṯal* es la voz del pueblo. Debido a esto, el significado del proverbio en el idioma del pueblo será más verdadera que el significado de la poesía (Amīn, 2011: 71).

Resulta evidente el carácter popular de los *ʾamṯāl* árabes porque, como mencionamos anteriormente, dicho carácter popular hace referencia a su divulgación. Este enfoque no exime de ser utilizado por el pueblo resaltando una de sus principales peculiaridades, la oralidad, pero sin olvidar su procedencia, que en nuestro caso es escrita. Si en los *ʾamṯāl* populares casi no se admite la modificación (género, número entre otros), en el caso del Corán es impensable debido a su carácter sagrado para los musulmanes.

3.2.1 Los *ʾamṯāl* en el Corán

Como hemos visto, el *maṯal* es una expresión que se dijo en una situación determinada que la exigía y que se usó posteriormente en situaciones similares como es el caso de la mayoría de los proverbios del mundo. No obstante, el *maṯal*[44] con este sentido no aparece en el Corán, puesto que, como hemos mencionado, una de las particularidades de los *ʾamṯāl* es la transmisión a otras lenguas, característica que no se observa en algunas aleyas coránicas. Algunos investigadores lo describieron como aquella expresión compuesta utilizada para asemejar algo a su significado original utilizando diversos recursos, entre ellos la comparación, para exagerar la semejanza.

La forma del *maṯal* coránico se caracteriza por no poder trasladarse a una situación supuesta como el resto de *ʾamṯāl* populares. Para Subḥānī (1420 H.) el origen de los *ʾamṯāl* está en el texto coránico puesto que no existe ningún origen anterior a ese

[44] [44] Existe un artículo sobre la paremiología y fraseología en el Corán pero no lo hemos podido consultar. La referencia es la siguiente: Roser Nebot, Nicolas (2007), "Al-qawl, al-kalima, al-mazal wa-l-hikma: fraseología y paremiología árabes en el Corán", en G. Conde Tarrío (ed.), *El componente etnolingüistico de la paremiología*, Editions Modulaires Européennes.

respecto al *maṯal* con las mismas características que los *ʾamṯāl* del Corán. Además, afirmó: "Es el significado figurado de toda situación, relato o cualidad de peso que sea particular".

El *maṯal* coránico para muchos investigadores, de entre ellos el citado en líneas anteriores, se creó sin seguir el ejemplo de nadie y sin una fuente que le precediera, por lo que se trata de una expresión artística nueva que el Corán inventó, hasta convertirse en un modelo único en la realización, la composición y el señalamiento. Pero, ¿por qué han llegado a esa conclusión? Al margen de su condición de planteamiento religioso discutible, existen particularidades que muestran que la diferencia de este tipo de *maṯal* con el resto de *ʾamṯāl* populares (la imagen que tenemos del refrán y sus propiedades: ritmo, juego de palabras, brevedad, etc.) es evidente.

Para comenzar, una de las diferencias es de orden terminológico. Cuando hablábamos de los *ʾamṯāl* árabes, aludíamos a dos términos aparentemente iguales: *al-maṯal y al-miṯl.* Es más, decíamos que *al-miṯl* y *al-maṯal* tienen un mismo significado: son como *šibh* y *šabah.* Pues bien, en un contexto coránico, ambos términos no son comparables. A pesar de compartir raíz, forma plural y derivada, su uso en el Corán es diferente. Para ello, hemos de hacer referencia a dos conceptos, elemento comparado (*al-mušabba*) y elemento comparativo (*al-mušabba bi-hi*). El término *maṯal* puede ser comparativo e ir en la segunda posición:

> (*maṯal* 37): *ʿlamūu ʾīnna-mā l-ḥayātu d-dunyā laʿib*^{un} *wa-lahw*^{un} *wa-zīnat*^{un} *wa-tafājuru*^{m} *bayna-kum wa-takāṯur*^{un} *fī l-ʾāmwāli wal-ʾāwlādi ka-maṯali gayṯ*^{in} *ʾāʿyaba l-kuffāra nabātu-hu ṯumma yahīyu fa-tarā-hu muṣfarr*^{an} *ṯumma yakūnu ḥuṭām*^{an}
>
> ¡Sabed que la vida de de acá es un juego, distracción y ornato, rivalidad en jactancia, afán de más hacienda, de más hijos! Es como un chaparrón: la vegetación resultante alegra a los sembradores, pero luego se marchita y ves que amarillea; luego, se convierte en paja seca.

También puede ser elemento comparado:

> (*maṯal* 13): *ʾīnna-mā maṯalu l-ḥayāti d-dunyā ka-māaʾ*^{in} *ʾānzalnā-hu mina s-samāaʾi*
> La vida de acá es como agua que hacemos bajar del cielo.

O puede ser elemento comparado y comparativo al mismo tiempo:

(*maṯal* 3*): wa-maṯalu l-laḏīna kafarū ka-maṯali l-laḏī yanᶜiqu […]*

Los infieles son como cuando uno grita al ganado […]

Por su parte, el *miṯl* solo aparece como elemento comparativo en más de setenta[45] ocasiones pero no aparece como elemento comparado. Así lo vemos en la siguiente aleya:

(Corán, 18. 110): *Qūl ᵓinnamā ᵓanā bašarᵘⁿ miṯlu-kum.*

Di: "Yo soy sólo un mortal como vosotros".

(Corán, 4. 11): […] *liḏ-ḏakari miṯlu ḥaẓi al-unṯayaīni.*

[…] que la porción del varón equivalga a las dos hembras.

Con todo ello, se puede deducir que el término *maṯal* difiere de la palabra *miṯl* ya que este último no se puede considerar como un mecanismo de comparación porque para ello, debe aparecer junto al término que se compara o dentro de un predicado. En este caso, el término con el que se lleva a cabo la comparación aparece después, no modifica ni al predicado ni al sujeto mientras que el término *maṯal* sí lo hace (Fayāḍ, 1988: 141-3).

Otro rasgo distintivo es que *maṯal* se menciona con verbos que juzgan desfavorablemente:

(*Maṯal* 40): […] ¡ Qué mal ejemplo da la gente que desmienten los signos de Dios!

Sin embargo, la palabra *al-miṯl* no aparece ni como sujeto de aquellos verbos que vierten alabanzas ni de aquellos que juzgan desfavorablemente en ninguna de las aleyas en las que se aparece.

Siguiendo la línea de rasgos distintivos, de nuevo el término *maṯal* está asociado a la raíz *ḍ-r-b* y de sus derivados en aproximadamente treinta aleyas del Corán mientras que *al-miṯl* no aparece asociado a dicha raíz. En relación con este tema, algunos lingüístas tales como Al-Farāhīdī (en Ibn Manẓur, 1955) y aseveró: "Se dice (que) esta persona *miṯluk*, y (que) este hombre, *miṯluk*, porque se dice: tu hermano, a quien ví ayer, *miṯluk.* Esto no se da en *al-maṯal*".

---

[45] ᶜAbd-al-Bāqī, Muḥammad Fūᵓād (1378 H.), *Al-muᶜŷam al-mufahras li-ᵓal-fāẓ al-Qurᵓān al-karīm*, Maṭābᶜa al- šᶜab.

Con todo ello, podemos decir que los usos de ambos términos no son intercambiables. De nuevo, Fayāḍ (1988: 148-9) sugiere la siguiente pregunta: ¿Podría utilizarse *al-maṯal* en lugar de *al-miṯlu y* viceversa en las siguientes palabras de Dios Todopoderoso?

(Corán, 42. 11): *Laysa ka-miṯli-hi šaīˀ.*

No hay nada que se Le asemeje.

(Corán, 16. 60): *wa-lil-la-hi al-maṯalu al-ʿalā.*

[…] mientras que Dios representa el ideal supremo.

Para concluir este apartado de diferencias, nos quedaremos con las palabras del Fajru al-Dīn (en Zarkašī, 1957: 290-1): "el término *maṯal* es el que identifica de forma absoluta la esencia, mientras que *miṯl* es equiparable tan solo en algunas características, que no son la esencia".

3.2.1.1 Clasificación de los *ˀamṯāl* coránicos

Los investigadores de los *ˀamṯāl* en el Corán los han clasificado de forma diferente dependiendo de los criterios elegidos. La primera clasificación responde a criterios de visibilidad del *maṯal* (*ˀamṯāl* claros o explícitos y ocultos, en árabe *al-ˀamṯāl al-ẓāhara* o también llamado *al ṣarīḥa*, y *al-ˀamṯāl al-kāmina*). La segunda, se basa en la extensión del *al-ˀamṯāl al-ṭawīla y al-qaṣīra* (extensos o breves). El tercer criterio se fundamenta en el recurso utilizado: *al-ˀamṯāl al-tašbīh o al-ˀamṯāl al-tamṯīl* (ejemplificación o comparación). Y por último, se clasifican según su intencionalidad, esto es, si fueron concebidos como tal, *al-ˀamṯāl al-maqṣūda* (deliberados) o no intencionados *(gayr al-maqṣūda*). Estos cuatro enfoques son los principales puesto que son compartidos por la mayoría de los investigadores, es decir, gozan de unanimidad.

Sin embargo, también existen otras clasificaciones como por ejemplo la de Bell et al. (2006: 85-6). Estos autores distinguen entre pasajes narrativos, parábolas y símiles. Pero para Gálvez (1995: 1188-1189) esta distinción no es acertada porque considera que, en ocasiones, la diferencia entre parábola y símil es tan sutil que aunque se tenga en cuenta la longitud, no se aprecian sus diferencias. Señala que hay que tener

en cuenta más el contenido narrativo que la extensión dado que algunos son breves pero ricos en mensajes, matices e interpretación.

Retomando los criterios unánimes, el primer criterio es el que clasifica a los *ʾamṯāl* en claros o explícitos, latentes u ocultos. Entre el grupo de investigadores que han hecho alusión a esta división destacan Zarkašī (1957), Suyūṭī (1995) y Hāšimī (1962). Zarkašī (1957: 486) clasificó los *ʾamṯāl* coránicos en "claros o explícitos, que son aquellos que se explican abiertamente y ocultos, aquellos que no aparecen de forma clara y que se califican como metáforas o alegorías". Los claros o explícitos se caracterizan porque contienen el término *maṯal* e indican abiertamente el tipo de similitud que trata. Tanto Suyūṭī como Hāšimī comparten esta clasificación y el primero expresó al respecto: "Los *ʾamṯāl* que aparecen en el Corán se dividen en dos tipos: explícitos y ocultos". Por su parte, el profesor Tanwīr (1962) hizo un apunte a este criterio cambiando la denominación *al-maṯal al-ẓāhir* por la de *al-maṯal al-qyāsī* (comparativo).

Según la teoría de Zarkašī y sus partidarios se podría considerar que la condición para poder hablar de *maṯal* explícito o claro es que término en cuestión aparezca de forma manifiesta. El argumento aportado por este autor al respecto es evidente. No obstante, en lo referido a *maṯal* oculto no está tan claro ya que no se sabe si si con ello quería hacer hincapié en que la única diferencia existente entre ambos es la presencia explícita del término referido o a su ausencia, o, por el contrario, quiso asemejarlo al *maṯal* popular o corriente.

Al-Ḥasan Ibn al-Faḍl (en Zarkašī (1957: 486 (I)) escribió una obra sobre los *ʾamṯāl* coránicos ocultos. Sin embargo, este libro no está hoy disponible aunque existe un manuscrito en forma de epístola que hace referencia a este hecho y que probablemente sea de Ibn al-Faḍl. En él se expresa lo siguiente[46]:

> Abū ʿAbbās Aḥmad Ibn Ibrāhīm al-Rāzī dijo: Nos contó Abū Al-Qāsim Al-Ḥasan Ibn Muḥammad Al-Nīsābūrī: Escuché a mi padre decir: Le pregunté a Al-Ḥasan Ibn al-Faḍl: Extraes metáforas árabes y no árabes del Corán. ¿Puedes encontrar en el Libro de Dios, el Altísimo la expresión *jayru al-umūri al-wasaṭ*[47] ? Dijo: Sí, en cuatro lugares. El primero, en las palabras del Altísimo:

[46] Manuscrito cuya copia se puede consultar en *Dar al-kutub al-masriyya* con el número 264.
[47] Se podría traducir como "en el término medio está la virtud".

(Corán 2. 68): […] "Dice que no es una vaca vieja ni joven sino de edad media […]".

(Corán, 25. 67): Cuando gastan, no lo hacen con prodigalidad ni con tacañería – el término medio es lo justo.

(Corán, 17. 29): No hagas que tu mano sea encadenada a tu cuello, ni la extiendas demasiado, si no, te encontrarás censurado, falto de recursos.

(Corán 17. 110): […] No hagas la azalá en voz demasiado alta, ni demasiado baja, sino con voz moderada.

Este autor, Zarkašī, estuvo influenciado de una u otra forma por las afirmaciones de Ibn al-Faḍl ya que este autor solo lo menciona a él y a ningún estudioso más sobre este tema. Así, no puede ser fruto de la casualidad que Zarkašī solo mencionara a este autor y no a ningún otro que hubiera estudiado los *ʾamṯāl* coránicos.

Otro de los autores que abordan el *maṯal* oculto es Ṯaʿālabī (1994) quien dedicó uno de los capítulos de su obra *Jaṣ al-jaṣ* a comparar un grupo de *ʾamṯāl* árabes y no árabes, concretos y generales, con los *ʾamṯāl* que aparecen en el Corán. Este expresó que aquellos *ʾamṯāl* que aparecen en el Corán son gramaticalmente perfectos, honorables y mejores. Y puso más de ochenta ejemplos, de entre ellos, extraeremos:

- *maṯal* árabe: *lā yaŷtamiʿu layṯayni fī gābat*^{in}. (No se juntan dos leones en una selva).
- *maṯal* concreto: *kaṯratu al-aydī fī al-iṣlaḥi fasād*^{un}. (Muchas manos para arreglar es una corrupción).
- *maṯal* general: *min kaṯratu al-mallāhīn gariqat al-safīnā*. (Con muchos capitanes el barco se hunde).
- *maṯal* coránico: *law kāna fī-hīmā illā Allāh lafasadatā* […] (Corán, 21. 22) (Si hubiera habido en ellos dioses distintos de Dios, se habrían corrompido).

Del mismo modo, este autor llevó a cabo una comparación entre las aleyas coránicas y los *ʾamṯāl* comunes árabes por un lado, y los *ʾamṯāl* no árabes y populares por otro. Manifestó que por cada *ʾamṯāl* no árabe popular existe una aleya coránica que tiene el mismo significado. Así pues, donde el refranero popular dice *man aḥraqa kidsa-hu, tamannā iḥraqa kidsa gayri-hi* (quien quemó su rastrojo, deseará quemar el del otro), el Corán expresa: *waddū law takfurūna kamā kafarū fa-takūnūna sawā*^{un} (Corán, 4. 89) "Querrían que, como ellos, no creyerais, para ser iguales que ellos". Y así hay más ejemplos.

Volviendo a la figura de Hāšimī (1962) este autor dijo a propósito de los *ʾamṯāl* ocultos: "En cuanto a sus metáforas veladas, se trata de una literatura exquisita, de máximas deslumbrantes. Un ejemplo de ello son las palabras de Dios en el Corán en relación con *al-ṣidqu* (veracidad): *yāa-ʾāyyuhā l-laḏīna ʾāmanū ittaqū Allāh wa-kūnū maʿa al-ṣādiqīn* (¡Creyentes !¡Temed a Dios y estad con los sinceros!) (Corán, 9. 112). Este sería un ejemplo de *maṯal* oculto. De esta forma, citó más de setecientas aleyas con diferentes significados.

Por último, ʿAbidīn (1950) también abordó este tema. Para él, los *ʾamṯāl* ocultos son los que no aparecen mencionados en el Corán como tales pero que son considerados *ʾamṯāl* por algunos investigadores debido a su semejanza con los refranes populares. Es decir, son *ʾamṯāl* por el significado pero no por la forma.

En el Corán existen numerosas aleyas que hacen referencia a temas trascendentales para el ser humano sobre cuestiones de credo, fe, unicidad, hipocresía y que se materializan en los *ʾamṯāl* claros o explícitos. Por el contrario, en los *ʾamṯāl* ocultos encontramos aleyas relativas a temas cotidianos y comunes. Por todo ello, ʿAbidīn (1950) afirmó sobre estas últimas que este tipo de expresiones coránicas no se corresponden con el capítulo de *ʾamṯāl* en el Corán (claros o explícitos) ya que, no solo por poseer un significao similiar a un refrán popular, se podría considerar como tal. Para ello, también es necesario que posea la forma, ya que es un pilar básico en un *maṯal*.

Según la mayoría de los investigadores, de todo ello se deduce que desde Zarkašī hasta nuestros días, los investigadores han relacionado los *ʾamṯāl* ocultos con los *ʾamṯāl* comunes o populares. Este tipo hace referencia a aquellas aleyas que ni contienen el término *maṯal* ni reformulan un dicho o *maṯal* común. Son aquellas aleyas que con el tiempo se hicieron proverbiales (Saeed, 2011: 202-203). Y es el tipo de *maṯal* más estudiado por parte de los investigadores porque son los que más se parecen al concepto de proverbio o refrán en español debido a las metáforas utilizadas y a su brevedad. A este respecto, encontramos algunos artículos en español como Gogazeh et al. (2007) o Gálvez (1995) entre los más conocidos.

En cuanto a la segunda agrupación, se distinguen entre breves y extensos. Los autores que han appoyado esta clasificación fueron Qayrawānī (1963) y Rāmharmazī[48]. Mientras que el primero considera que los *ʾamṯāl* coránicos son cortos y sostiene que la brevedad es un requisito esencial (cita algunos ejemplos como el *maṯal* 28, 12 y 40 entre otros), por su parte Rāmharmazī opina que todos los *ʾamṯāl* que aparecen en el Corán son largos, si se comparan con las *ʾamṯāl* de los árabes antiguos. Es decir, estima que aquellos que habían sido considerados como breves por Qayrawānī, si se comparan con los refranes populares existentes desde antaño, pasarían a ser extensos.

Lo cierto es que ambos aciertan en sus respectivas teorías, ya que la brevedad o la extensión son cuestiones subjetivas. Lo que para un estudioso es condición necesaria, para otro no lo es puesto que se obvia el contenido. Los *ʾamṯāl* coránicos difieren en cuanto a su longitud dependiendo de lo que el ser humano necesitara en ese momento por elección de Dios. Existen cortos y largos cuyo contenido se adapta a las necesidades y a la situación en la que se emite y clasificarlos en función de esta característica no sería meticuloso y carecería de fundamento. Así pues, ¿qué utilidad tiene esta clasificación para aquellos investigadores que los clasifican en función de su longitud? El mismo Qayrawānī, que defiende este criterio, no encontró más particularidad que la longitud de la expresión a la hora de establecerlo como objeto identificador. Este autor se dio cuenta de que la extensión no suponía ningún tipo de ventaja a la hora de emitir sus juicios ni mejoraba su estética si este no era emitido por parte de alguien elocuente. Y expresó a este respecto: "Los *ʾamṯāl* extensos son sólidos siempre y cuando sean asumidos por las gentes más elocuentes; en cuanto a aquellos que aparecen en el Corán, su inimitabilidad está asegurada". El profesor Munīr al-Qāḍī (en ʿAbidīn, 1950: 136-7) considera que, según el Corán, los *ʾamṯāl* son aquellas palabras con las que se pretende dar una imagen de una situación, suceso o persona con el fin de ofrecer a los espectadores u oyentes la imagen pretendida o para familiarizarlos con ella, tanto si se trata de una expresión larga o breve.

Dentro de los extensos, hay que observar otro tipo denominados *ʾamṯāl al-qaṣaṣīa* ("narrativos" o "relatos"). Estos son imágenes figuradas que el libro sagrado

[48] Este autor es citado por Qayrawānī, (1963: 281 (I)). Sus palabras se encuentran en un manuscrito titulado *ʾĀmṯal al- ḥadīṯ* en Ŷāmaʿat al-dūal al-ʿarabīa, nº 616/686 del que no se menciona ni el año ni la página.

pretende retratar con fines didácticos a lo largo de varias aleyas. Así pues, uno de los relatos extensos más conocidos lo encontramos en el *maṯal* 30. Por el contrario, algunos de estos *ʾamṯāl* narrativos están enormemente concentrados, hasta el punto de que no son más que una mención al relato, pues solo se limitan a informar de un determinado hecho (véase *maṯal* 42). Fayāḍ (1988: 228-231) enumera tres características propias de este tipo de *ʾamṯāl*. La primera es que a pesar de incluir sucesos históricos, no conforman la historia ni relata de forma ordenada y detallada el suceso. Al igual que la función del Corán no es escribir la historia de los individuos, grupos o sociedades, su misión como relato o narración no sobrepasa la de constituir un ejemplo, una lección, una guía. En esta línea, encontramos las palabras de Muḥammad ʿAbdah (en Rašīd, 1346: 399 (I)) quien afirma:

> "Hemos demostrado, en numerosas ocasiones, que las narraciones del Corán aparecen con el fin de servir de guía, y no para describir la Historia, ni tampoco para creer en informaciones incompletas sobre individuos que han desaparecido... Así pues, las narraciones coránicas sólo son ejemplos, no son más que una guía".

La segunda peculiaridad guardan relación con la realidad**.** Las narraciones presentes en los *ʾamṯāl* no han tenido que darse en la vida real. Muchos investigadores han aseverado que ni las narraciones coránicas y ni siquiera las históricas, han tenido que suceder ni tampoco hacerlo de la manera en que nos han sido relatadas. Solo fueron concebidas para cumplir su misión ejemplificante, no para registrar los sucesos producidos a lo largo de la historia. Y finalmente, la última característica de los *ʾamṯāl* narrativos es que carecen de los elementos fantásticos que caracterizan a los relatos o narraciones de fábulas o leyendas. Observamos que el Corán inspira sus narraciones en las vidas de los individuos. Muchos de ellos aparecen con sus nombres propios cuya intención es destacar el objetivo, la idea que se pretende inculcar en las mentes. En otras ocasiones se limitó a describirlos pero nunca incluye elementos imaginarios ni existen este tipo de historias legendarias en el Corán.

La tercera agrupación divide a los *ʾamṯāl* en función de si son ejemplarizantes o comparativos. Esta clasificación ha sido una de las más apoyadas por los investigadores, pero tiene sus inconvenientes puesto que algunos no son ni comparaciones ni ejemplos. No es de extrañar que hagan referencia a los *ʾamṯāl* ejemplarizantes o comparativos una vez observada la conclusión a la que han llegado: el origen de *al-maṯal* es *tašbīh*

(comparación o, en algunos casos ejemplificación), por lo que el significado semántico del primero ha de remontarse a dicho término, el *tašbīh*. Muchos han sido los investigadores que han concluido que los *ʾamṯāl* del Corán no son más que ejemplificaciones y comparaciones. Rāmharmazī (en Qayrawānī, 1963) en su discurso sobre los *ʾamṯāl* del Profeta afirma que se trata de una prueba, una explicación y una comparación que se corresponden con los *ʾamṯāl* de la revelación. Por su parte, Ŷawzīya (1955) afirma que:

> […] los *ʾamṯāl* del Corán sólo son comprendidos por los sabios, pues comparan algunas cosas con otras en relación a su juicio; diferencian lo racional de aquello que se percibe por los sentidos; diferencian algunas de las percepciones de los sentidos de otras; o consideran algunas en función de otras.

Mientras que el profesor Maqdisī (1960) enumera los *ʾamṯāl* ejemplarizantes o en forma de narraciones, ᶜAbidīn considera que los *ʾamṯāl* son comparativos o análogos. En la misma línea está la opinión de Tanwīr (en ᶜAbidīn, 1950: 158) quien considera que:

> El *maṯal* comparativo o análogo es una exposición descriptiva, narrativa, o una imagen aclarativa que esclarece una determinada idea utilizando la ejemplificación o la comparación". Los expertos la denominan *al-tamṯīl al-murakkab* (metáfora o alegoría compuesta)[…]con el que se comparan los juicios de una cosa con otra y se aproxima lo racional a las apreciaciones de los sentidos.

Como vemos, estos investigadores han relacionado este término con comparaciones, ejemplos, pruebas, narraciones o explicaciones. Sin embargo, tal y como expusimos en párrafos anteriores, para que se hable de *maṯal* no necesariamente ha de darse una comparación ya que existen algunos *ʾamṯāl* coránicos en los que no se observa este mecanismo. Una muestra de ello es el *maṯal* 16: *mmaṯalu l-ŷannati l-latī ūᶜida l-muttaqūna* […] (Imagen del Jardín prometido a quienes temen a Dios […]).
Este caso sigue siendo en la actualidad foco de discusión entre los que sabios y exégetas que consideran esta aleya como *maṯal* y los que no. La principal dificultad radica en la ausencia de comparación. La mayoría de los investigadores consideran que aquí, el término *maṯal* ha cambiado de significado pasando a ser un atributo, aludiendo al

“paraíso/ Jardín”. Esta variación, según algunos, podría deberse a la singularidad, a la excelencia de estos dos términos por la realidad a la que representan ambos (*maṯal* y paraíso). Es decir, esta descripción sería otra otra manifiestación más de los *ʾamṯāl* del Corán. Es cierto que, a pesar de contener la palabra *maṯal* cuya presencia, en general, es garantía de identificación como tal, la comprensión de la metáfora sin comparación supone una igualmente una enorme dificultad. Sin embargo, en este caso así como en aquellos en los que se observa una descripción y contiene el término en cuestión, también formarían parte del grupo de los *ʾamṯāl* claros o explícitos.

Finalmente, el cuarto criterio de clasificación guarda relación con la intencionalidad. Se dividen en dos grupos: el primer constituido por los *ʾamṯāl* deliberados que son aquellos expresados por alguien con la intención de convertirlos en *maṯal*; y el segundo grupo está integrado por aquellos *ʾamṯāl* no intencionados. Se trata de aleyas que se han convertido en *ʾamṯāl* por elección popular, sin que, quien los hubiera expresado (en este caso, Dios para los musulmanes), hubiera participado en ello. Los *ʾamṯāl* que conforman ambos grupos pueden estar constituidos por ejemplificaciones, asimilaciones, descripiciones, comparaciones, e incluso pueden ser relatos o narraciones históricas o representaciones (Fayāḍ, 1988: 193-227). Generalmente, este tipo suelen ser expresiones comunes cortas, que recogen experiencias populares, enseñanzas o moralejas por lo que puede parecerse a la definición que se tiene de los refranes y proverbios fuera del contexto coránico.

No obstante, los *ʾamṯāl* claros o explícitos del Corán son deliberados. Esta intención se percibe en las declaraciones del propio Corán: *wa-tilka al-ʾamṯāl naḍribu-hā lil-nnāsi wa-mā yʿaqilu-hā illā al-ʿālimūn* (“Proponemos estas parábolas a los hombres, pero no las comprenden sin los que saben”, Corán, 29. 43).

3.2.1.2 Temática de los *ʾamṯāl* en el Corán

Los exégetas clásicos que han abordado este tema acostumbraban a mencionar el tema de cada una de ellos una vez analizado dicho *maṯal*. De este modo, primero se exponía el *maṯal* y a partir de él deducían el tema teniendo en cuenta los indicios que aparecían en la propia figura. Así, con el tiempo, se lograron establecer las principales líneas temáticas agrupando todas aquellos *ʾamṯāl* en categorías dependiendo del contenido que se planteaba (Fayāḍ, 1988: 245).

Todo aquel que contemple los *ʾamṯāl* en el Corán puede observar que describen todo aquello que podría iluminar el camino de los seres humanos y llevarles de la mano hacia el camino de la rectitud. Los *ʾamṯāl* que aparecen en el Corán representan, para los musulmanes, la verdad que trajeron consigo los mensajes celestiales. Con ellos, Dios acerca las reglas de la conducta humana al pueblo para conseguir un mejor entendimiento. Por tanto, es lógico que uno de los temas predominantes de los *ʾamṯāl* sea aquel relacionado con el comportamiento humano.

Gálvez (1995: 1189-90) divide los temas abordados en los *ʾamṯāl* de la siguiente forma:

- Referidos a fenómenos y elementos de la naturaleza.
- Referidos a la naturaleza en relación con la agricultura y la ganadería.
- Hechos maravillosos.
- El buen empleo de la hacienda.
- Comparación de Jesús con Adán.
- Animales domésticos.
- Acciones humanas.
- Vergel.
- Ciudad.
- Vocablo *maṯal* usado como tal.
- Luz.
- Esclavos.
- Creación de la vida.

A pesar de ser una clasificación muy detallada consideramos que esta división responde más a una extracción de los términos más importantes que al intento de un criterio común. Además, esta autora no diferencia entre *maṯal* explícito u oculto por lo que sus agrupaciones no serían apropiadas para esta investigación.

La mayoría de los investigadores han establecido dos grandes bloques sobre los temas de los *ʾamṯāl* coránicos. El primero contempla las conductas humanas ante el mensaje de Dios y el segundo grupo engloba el reino de Dios. El doctor ʿAbidīn (1950) comenta al respecto:

> Si investigamos, de forma general, el tema del *maṯal* explícito podremos diferenciar dos grupos: en uno de ellos la temática gira en torno al comportamiento humano ante

el mensaje de Dios y Su causa, mientras que en el segundo se describe el reino de Dios y de Sus criaturas. La mayor parte de los *ʾamṯāl* que aparecen en el Corán pertenecen al primer grupo, mientras que el resto pertenecen al segundo.

No existe divergencia sobre el hecho de que los *ʾamṯāl* coránicos reflejan modelos de personas y cosas. Sin embargo, las personas no difieren de sus semejantes, de entre las criaturas de Dios, ya que todas ellas le pertenecen. De este modo, los *ʾamṯāl* en el Corán no tratan las conductas humanas separadas del ser humano mismo. La conducta emana del ser humano y son ellos los que pueden hacer el bien o el mal. De esta forma, cuando hablamos de conducta, hablamos de él mismo (ser humano). Por ejemplo, ¿quién no ve en la censura de la conducta hipócrita una censura de la propia hipocresía? Es la parte por el todo. A través de ejemplos concretos se condena o se aprueba la noción la conducta en sí. Se trata de la estrecha relación entre el comportamiento y sus consecuencias en todos los *ʾamṯāl.*

Respecto al segundo tema principal, se abordan descripciones acerca del reino de Dios. En este grupo se incluyen todos los *ʾamṯāl* que ofrecen una imagen del reino, descripciones y elogios al poder de Dios. Igualmente, comprende importantes cuestiones sobre el credo. Desde el islam, en ellos, Dios da ejemplos sobre "Su unicidad", "Su omnipotencia" y "Su poder" y advierte de las consecuencias de salirse del camino recto.

Sin embargo, existen otros *ʾamṯāl* que han descrito cuestiones difíciles de englobar en ambos grupos. Son numerosas las aleyas en las que se compara a Dios con los ídolos que adoraban los *ŷāhilūn*.[49] En algunos *ʾamṯāl* aparecen los términos *al-ʾīmān* y *al-kufr* y en otros aparecen los términos *al-ḥaq* y *al-bāṭil*. Por tanto, ¿dónde se sitúan estos *ʾamṯāl* en los que se compara a Dios con los ídolos que se adoraban o aquellos que describen nociones opuestas como *al-ʾīmān* o *al-kufr*? ¿Podrían clasificarse junto a los *ʾamṯāl* que describen el reino de Dios o junto a aquellos que hacen referencia al comportamiento? Todos los *ʾamṯāl* que tratan el tema de la infidelidad y de la unicidad, y hacen hincapié en la unicidad de Dios, aclarando la lógica de los infieles y la incapacidad y debilidad de los ídolos, se agrupan dentro del reino de Dios. A través de los *ʾamṯāl*, se aclararán las consecuencias de una mala elección, de la infidelidad y de la

[49] Este término viene traducido por Cortés como "ignorancia" en sentido moral. En su glosario especifica que en ocasiones puede ser una ignorancia intelectual.

asociación. Porque para los musulmanes, aquel que yerra conscientemente y el que sigue el buen camino no pueden ser equiparables.

Para concluir, podemos decir que estos dos grandes bloques comprenden la mayoría de los temas tratados en los *ʾamṯāl* coránicos: la unicidad de Dios; la falsedad de la infidelidad; la debilidad e incapacidad de los ídolos; la escasa visión de los infieles y la mediocridad de su credo. Hablan de los hipócritas, los infieles, la gente del libro y los creyentes. Igualmente, tratan el mensaje verdadero que trajo consigo el Corán y la vía recta que aconseja seguir e invalida a los charlatanes. Comparan a quienes han optado por la vía recta con los extraviados. Describe la vida terrenal y su disfrute, así como la vida eterna, sus jardines y ríos. Destaca la responsabilidad personal; el ser humano es responsable de sus actos y no obtiene ningún beneficio ni perjuicio de la fe ni de la infidelidad de sus semejantes. Y finalmente, hace hincapié en la generosidad y enumeran todas aquellas situaciones que podría invalidar la recompensa en la otra vida.

3.3 Extracción del corpus

Como hemos visto, son varios los parámetros que se pueden tener en cuenta para elaborar el corpus de trabajo. Lo que sucede es que, dependiendo del criterio o criterios elegidos, el número de *ʾamṯāl* puede variar. Si recordamos, uno de las principales trabas a las que se enfrenta el estudioso de los *ʾamṯāl* del Corán es su identificación y el permanente recuerdo de los refranes/proverbios populares y sus propiedades que hace que, instintivamente, se tienda a comparar unos con otros. Dependiendo de los criterios estimados, el número de *ʾamṯāl* cambiará de forma considerable. Sin embargo, tal y como hemos visto, la mayoría de los investigadores estiman aceptable la primera clasificación entre claros/explícitos y ocultos/velados. Después de haber expuesto diferentes argumentos al respecto, consideramos oportuno afirmar que los *ʾamṯāl* del Corán son diferentes a los *ʾamṯāl* populares a pesar de compartir denominación (hecho, que reiteramos, puede inducir a error en ocasiones).

Ahora bien, antes de exponer los *ʾamṯāl* que conformarán nuestro corpus de estudio, nos gustaría hacer un repaso a la contabilidad de *ʾamṯāl* según distintos investigadores así como mostrar la dificultad que este hecho conlleva. Al igual que todos los asuntos que se relacionan con el Corán, este tema no está exento de debate y voces discrepantes.

Retomando la forma de los *ʾamṯāl*, existen numerosos *ʾamṯāl* coránicos que, por la expresión que adopta, no le permiten al investigador advertir comparación ni asimilación alguna. Entre estos, podemos observar el ejemplo siguiente:

> (Corán, 11. 24): Estas dos clases de personas son como uno ciego y sordo y otro que ve y oye. ¿Son similares?¿Es que no os dejaréis amonestar?

¿Se trata de un *maṯal*? ¿Varios? La aleya puede considerarse como un único *maṯal* en el que se incluye una comparación entre dos grupos, el de los creyentes y el de los no creyentes, que es representado por la figura del ciego y sordo, en contraposición al que ve y oye. Pero también podría tratarse de dos metáforas separadas: una primera, que habla de los no creyentes, simbolizada por la figura del ciego y sordo; y una segunda, la del grupo de los creyentes, simbolizada por la figura del que puede ver y oír (Fayāḍ, 1988: 195).

Observamos, que el debate no solo gira en torno a cuales son *ʾamṯāl* y cuales no (explícitos y ocultos) sino que también se dirige a los límites de las aleyas, dónde empieza y acaba el *maṯal*.

Por tanto, ¿cómo podría contabilizarse? Consideramos que la única vía para detectar los *ʾamṯāl* pasa primero por identificar el término *maṯal*, observar la imagen que representa y limitarlo por temas abordados en la aleyas.

Sin embargo, la confrontación existente sobre los *ʾamṯāl* ocultos es mucho mayor que la que se da sobre los explícitos. No existe una cifra concreta. Son muchos los grandes sabios que han intentado establecer un número pero que al final solo se han limitado a señalar que se trata de una "cantidad ingente". Sin embargo, huelga hacer una anotación al respecto. El hecho de que no se pueda contabilizar no le resta belleza ni importancia. Aunque se haya podido determinar una cantidad concreta debido a la ausencia de claridad de los significados de los *ʾamṯāl,* claridad que les permitiría conocer todas aquellas partes en las que aparecen *ʾamṯāl* incluidas aquellas cuyos significados no están claros[50], no se menoscaba su valor.

De nuevo, Fayāḍ (1988: 200) ha observado que no se encuentra a ningún estudioso que haya presentado de forma concreta la cantidad de *ʾamṯāl* que aparecen en el Corán de todos los grupos o de alguno de sus tipos. Ningún investigador que haya

[50] Véase Ŷafrī, Aṯir (1954: 235-250).

estudiado el tema en profundidad ha podido aseverar que en su obra se incluye todos los *ʾamṯāl* (explícitos y oculutos) que aparecen en el Corán, se limitan a expresar que en sus escritos se engloban parte de los *ʾamṯāl* que aparecen en el Corán.

Ahora bien, han sido varios los estudiosos que han intentado contabilizar los *ʾamṯāl* explícitos. Entre los autores encontramos una vez más a ʿAbidīn (1950). Tras clasificarlos en tipos, determinó que el número de *ʾamṯāl* explícitos era de treinta y señaló la cantidad de *ʾamṯāl* de este tipo que aparecían en cada una de las suras. Probablemente este número recoja todos las aleyas que contienen palabra *maṯal* pero en ocasiones engloba varias aleyas en una misma. Según algunos, esto se debe a que este autor podría estar influenciado, en mayor o menor medida, por las investigaciones y estudios de los proverbios que aparecen en la Torá y en el Evangelio (Fayāḍ, 1988: 197).

Otros autores como Šīrāzī (1387 H.) reúne un total de cincuenta y ocho *ʾamṯāl* (con y sin palabra *maṯal*) mientras que Fayāḍ (1988) habla de noventa y tres. Por su parte, entre los investigadores cuyos estudios han visto la luz en español encontramos a Gálvez (1995) quien tampoco hace distinción alguna y considera que hay veintiocho *ʾamṯāl*. Otros son Gogazeh et al. (2007) que recogen cincuenta y ocho. Conviene recordar que estos investigadores no hacen distinción en cuanto a la visibilidad de la palabra *maṯal*, extensión, recurso utilizado (ejemplificante o comparativo) o intencionalidad, lo cual dificulta la tarea de recopilación y comprensión de la norma que ha seguido cada uno.

Al margen de estos factores, como ya dijimos se le une una dificultad más, la extensión del mismo, esto es, el número de aleyas que conforman cada *maṯal*. Y para ilustrar mejor lo expuesto, vamos a tomar como ejemplo solo la sura *al-Baqara*. De una parte, Šīrāzī extrae nueve *ʾamṯāl* (aleyas: 17-18, 19-20, 74, 171, 261, 264, 265, 266 y 275). De otra, Gálvez recoge solo cuatro (aleyas: 17-21, 171, 172 y ss, 259 y 261-266). Finalmente, Fayāḍ (1988) cuenta un total de trece (aleyas: 17, 26, 74, 171, 214, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265 y 275). Podemos ver la disparidad a la hora de definir dónde empieza un *maṯal* y dónde termina. El más evidente es el primer *maṯal* de cada uno: todos coinciden en que comienza en la aleya 17 pero no en su final.

Para evitar esta confusión, con el fin de facilitar la labor y conseguir un criterio unánime, consideramos que es de vital importancia seguir una pauta que esté presente en todos los estudios realizados al respecto. La respuesta está en el término *maṯal*.

Basándonos en las principales agrupaciones de los *ʾamṯāl* coránicos anteriormente expuestas, en esta investigación vamos a estudiar aquellos que constituyen los *ʾamṯāl* claros o explícitos. Esta elección responde a criterios de unanimidad. Es la única de las cuatro clasificaciones en la que todos los grandes pensadores y sabios están de acuerdo debido a dos razones fundamentales: la presencia del término *maṯal* y la imagen que se observa. Entre ellos, existen largos y cortos puesto que como hemos visto, esta clasificación carece de solidez y firmeza, también incluye comparaciones o ejemplificaciones y son todos deliberados. En cuanto a la temática, encontraremos *ʾamṯāl* que traten de la conducta humana y otros que describan el reino de Dios.

En definitiva, tras analizar de forma exhaustiva los *ʾamṯāl* claros o explícitos donde el término *maṯal* funcione como tal, descartar aquellos que no se corresponden ni con la temática ni con la forma y observar las aleyas para lograr una delimitación del mismo según la propia temática, hemos extraído un total de cuarenta y tres que conformarán nuestro corpus y que pasarán a ser analizadas terminológicamente en el estudio micro-estructural.

3.4 Traducción de las paremias

Sobre el tema de traducir los refranes de un idioma a otro se han elaborado muchos trabajos en forma de artículos publicados en revistas[51]. Se trata de uno de las cuestiones más interesantes pero al mismo tiempo, uno de los temas menos fructíferos en cuanto a propuestas definitivas, consenso o normas aceptadas. Para Mahmoud (2013: 118) el proceso de traducción de las unidades fraseológicas pasa por la identificación y reconocimiento, interpretación y transferencia, siendo en este último paso donde más escollos se encuentran. Pero la identificación de las paremias no es tampoco una tarea fácil. Según Cobeta (2000: 263) estas están presentes en cualquier parte o campo del saber y en diversas manifestaciones lingüísticas (refrán, dicho, parábola, etc.). En ocasiones, se presentan en discursos orales de forma implícita y pasan desapercibidas

[51] La revista *Paremia* es una de ellas.

sin darnos cuenta. Por ello, es necesario que el traductor tenga aunque sea un conocimiento pasivo ya que solo así se pueden reconocer para su posterior tratamiento. Para Cómitre (2007: 9) esta dificultad se debe en gran parte a la pérdida de competencia de la paremia por parte de la juventud por considerarla arcaico. En la misma línea encontramos las palabras de Félix (2007: 180) quien afirma que los refranes son válidos para los que siguen estando familiarizados con estas formulaciones pero que claramente están en regresión. Considera además que ahora, una de las razones por las que las paremias no encajan con la sociedad actual procede del cambio de determinados valores de un pasado (no muy lejano) que tradicionalmente se transmitieron en forma de proverbios y refranes. En la lengua árabe, la presencia de los proverbios es notable debido principalmente a la oralidad, característica fundamental de los *ʾamṯāl* así como del árabe coránico.

Pero si la traducción como disciplina supone dificultades, el ámbito de las paremias no está exento de ellas. Para Cómitre (2007: 17), la traducción paremiológica es un auténtico desafío puesto que exige que el traductor posea un amplio conocimiento del trasfondo cultural que conllevan. Pero, ¿cuáles son los problemas con los que se enfrenta el traductor? Son muchos los investigadores que han expuesto estas trabas, algunos de forma más detallada que otros, pero todos apuntan a la cultura como la gran dificultad. La cultura, en palabras de Lotman (1971: 148) es "la memoria colectiva no heredada, expresada en un determinado sistema de prohibiciones y prescripciones". En general, el código paremiólogo de cada lengua está formado por hechos culturales que emergen de una larga tradición espiritual y creativa, y presentan en sí toda una historia de vicisitudes humanas que a veces se recuerdan solo gracias a las alusiones contenidas en el texto del refrán mismo. Son pues, "micromodelos del mundo", signos de unas situaciones o relaciones determinadas entre objetos (Permiakov, 1970: 15-64). La mayoría de estas situaciones reflejan las experiencias vividas, las costumbres y conforman un código de comportamiento cargado de enseñanzas que pasan de generación en generación.

Sevilla (1997: 431-5) agrupa las dificultades que implica la traducción en tres tipos: termilógicas y conceptuales, gramaticales y semánticas y, lexicográficas y paremiográficas. Otros autores como Cobeta (2000: 266) explica que, para ella, la estructura especial del significado no se puede explicar a partir de las partes componentes aisladas. Igualmente, señala como otro problema la idiomaticidad ya que

hace imposible la traducción literal de las mismas así como la confluencia en ocasiones de diferentes tipos de registros.

Por su parte, ᶜAzīz (en Tylor, 1958: 67) señala que los principales problemas de transferencia en las paremias radican en: ecología, cultura material, cultura social y cultural histórica[52]. En otras palabras, en el léxico connotado, en el vocabulario y en los referentes culturales. En esta línea se sitúan las afirmaciones de Ruiz (2000: 126) quien sostiene que las paremias (en este caso el refrán), poseen unas características especiales que pasan todas ellas por su fuerte carácter connotativo, por sus significaciones subjetivas y contextuales. Por ello, cualquier refrán debe entenderse en su contexto, que es donde adquiere su pleno significado puesto que despojado de él daría lugar a la ambigüedad.

Otro de los problemas que no hemos señalado hasta ahora es la musicalidad. Esta junto con el ritmo, se logra a través de la rima, el tono y la cantidad. De nuevo, para Ruiz, (2000: 130) el hecho de pertenecer a una cultura oral conforma los rasgos del refrán. En la sociedad árabe, donde la cultura escrita no existe prácticamente, la transmisión del conocimiento aquilatado por la experiencia ha de ser oral fundamentalmente. Este hecho fomenta la aparición de reglas mnemotécnicas imprescindibles para facilitar la repetición y que garantizan su propagación. A la hora de traducir, esta musicalidad se convierte en un problema si se pretende conseguir ese impacto fonético y estético.

En resumidas cuentas, los detalles que se han de tener en cuenta en el proceso de traducción de las paremias son numerosos. Acabamos de citar los inconvenientes más representativos que complica su traslado de una lengua a otra, hecho nos suscita las siguientes preguntas, ¿se pueden traducir las paremias? ¿Qué procedimientos se llevan a cabo para minimizar los posibles problemas? De acuerdo con las palabras de Félix (2007: 199), la dificultad se agudiza cuando en el marco cultural de la lengua meta no existe la realidad recogida en la expresión lingüística de la lengua origen.

Llegados a este punto, resulta conveniente realizar una observación: desde un punto de vista traslémico, existen dos tipos de paremias, las llamadas "universales" y el resto. Las universales son aquellas que están presentes en la gran mayoría de las lenguas aunque no en la misma forma, o sea, con los mismos significantes o símbolos pero cuya

[52] Se entiende por cultura material "todo lo artificial empleado para manipular y transformar el medio ambiente: ropa, herramientas, maquinaria, etc. (Kasimi, 1983); por cultura social las costumbres, hábitos alimenticios, tradiciones y vida familiar; y por cultura histórica, la política y la religión.

enseñanza o función es la misma. El traductor debe ser capaz de reconocerlos para optar por la mejor solución. En la mayoría de los casos, se intenta buscar la traducción funcional y el equivalente pragmático entre la lengua original y la lengua meta. Puede darse una equivalencia completa o parcial. En el primer caso, coinciden la equivalencia formal y funcional en otra lengua y, por tanto, estaríamos ante una paremia universal. En la equivalencia parcial o incluso si no se da una relación de equivalencia, el traductor deberá optar por otros procedimientos que veremos a continuación.

A colación de este tema, consideramos que es relevante explicar brevemente las dos corrientes predominantes sobre el origen de las paremias y la noción de universalidad ya que afectan a la visión o papel de la traducción. Por un lado tenemos la explicación tradicional[53] que habla de "influencia" de unas culturas en otras:

> Los hechos culturales no brotan en un determinado punto del globo por generación espontánea... sino que son el desarrollo, mayor o menor según la fertilidad del suelo o lo propicio del aire, de semillas extranjeras.

Según esta teoría, los refranes han pasado de unos pueblos a otros mediante "traducciones", esto es, por transmisión escrita más que por vía oral o popular (Ruiz, 1998: 174-5). Y por otro lado, se encuentra la teoría de la "poligénesis" o del desarrollo paralelo[54]. Este hecho supone que la similitud tiásica de la mente humana y de sus estructuras y vías de elaboración de pensamiento hace que el hombre, ante experiencias y estímulos semejantes, responda con idénticos modos de actuación. Según Ruiz, (1998: 176) si admitiéramos la teoría tradicionalista, habría que suponer que hubo únicamente un pueblo cuyos componentes tuvieron la capacidad observadora y el ingenio suficiente para emitir esas paremias y sería además el responsable de transmitirlo a otros grupos humanos por escrito. Sea como fuere su origen, no hay que obviar el papel fundamental que la traducción ha ocupado en la transmisión de conocimientos a lo largo de la historia.

Retomando los procedimentos traductológicos, para Nikoláeva (1997: 448) la meta final de la traducción paremiológica es traducir siempre el sentido, la estructura lógico-semiótica de la paremia. Este hecho se observa cuando nos enfrentamos a una paremia carente de equivalente "universal". Recordemos que, cuando hablábamos de refranes universales, la norma generalizada al respecto es buscar el refrán equivalente

[53] Sostenida por el profesor don Emilio García Gómez (1977).
[54] Fanjul, Serafín (1997), *Literatura popular árabe*, Madrid, Nacional, pp. 50-51 y 201.

en la lengua meta, que provoque el mismo efecto aunque los significantes no coincidan plenamente. Ahora bien, Martín (2007: 117) expone que hay diferentes niveles de equivalencia y recoge la la clasificación más extendida. Se distingue entre "equivalencia total" (unidades con el mismo significado tanto denotativo como connotativo y que son sustituibles); "equivalencia parcial": unidades que presentan el mismo valor funcional y son comunicativamente equivalentes a pesar de las diferencias denotativas, connotativas, varietales, expresivas o de uso, y permiten una sustitución coyuntural; "equivalencia nula": para aquellas realidades lingüísticas idiosincrásicas no conceptualizadas en otra lengua, para lo que no se ve mejor solución que la paráfrasis u otra técnica de transferencia; "equivalencia aparente": se observa entre unidades fraseológicas similares, pero cuya correspondencia superficial es engañosa.

Otro de los autores que abordan las técnicas de traducción es Newmark (1995: 153-5). Este plantea tres procedimientos posibles para aquellas paremias traducibles pero que poseen un grado mínimo de inequivalencia:

- Reproducir la misma imagen en la lengua de llegada.
- Reemplazar la imagen de original por otra imagen ya reconocida. Hablaríamos de una equivalencia funcional, que busca ante todo provocar el mismo efecto en la cultura meta.
- Reproducir en sentido de la imagen en cuestión.

Como vemos, todos estos procedimientos van encaminados a la búsqueda de un resultado, que el receptor viva y sienta la imagen como si fuera propia de su cultura. El traductor se convierte en un operario que sustituye las expresiones extranjeras por las proporcionadas por el tesoro proverbial del idioma (Martín, 2007: 120). Para Nord (1991: 16) "(el traductor debe) actuar como filtro cultural entre el texto origen y el texto meta; y debe ver el texto origen a través de las lentes de un miembro de la cultura meta". Pero, ¿este procedimiento es válido en todos los casos? ¿No es una forma de manipulación o domesticación? Hay diferentes posturas sobre estas cuestiones. La postura más popular ya la hemos mencionado, la equivalencia dinámica de Nida, priorizando el efecto y la función para conseguir que la respuesta del receptor sea similar a la de la cultura origen.

Sin embargo, existen voces discrepantes como la de Martín (2007: 118-129), autora que critica que la acepción predominante sea remitir al gusto de la cultura receptora y no mantener el sabor local. Considera que se privilegia la aceptabilidad en el polo de llegada, la idiomaticidad de la lengua meta y lo convencionalizado en la propia

cultura en perjuicio de la adecuación, la idiosincrasia del Otro y los parámetros lingüísticos y culturales de la sociedad de partida. Además, cree que tanto la naturalización como la extranjerización son posturas extremas y entre ellas se observan soluciones intermedias donde la traducción puede tener un papel mediador, de relación intercultural, como "como inclusión sin asimilación, como acercamiento cauteloso del Otro sin recurrir a la ininteligibilidad ni obligarlo a renunciar a sus rasgos de identidad, como traslación y hospedaje de la diferencia". Ya que para ella, la identidad del Otro así como su reconocimiento, están en juego en la en la traducción. También Nikoláeva (1997: 449) se manifiesta al respecto ya que piensa que en el caso de equivalencias parciales, traduce el sentido prescindiendo de los objetos, metáforas y símbolos autóctonos presentes en el texto y como consecuencia, se pierde su colorido nacional.

Por lo tanto, podríamos decir que, a grandes rasgos, la postura del traductor ante un refrán es el resultado del análisis de diferentes factores. El contexto, la función de la traducción y el destinatario son condicionantes que motivan la decisión final del traductor. Durante el proceso, se debe tomar decisiones importantes por lo que es esencia que el traductor esté bien formado. Para Gogazeh (2005: 190-191), el traductor debe ser bicultural ya que el árabe y el español pertenecen a familias lingüísticas distintas y diferentes corrientes ideológicas y culturales. Además, ofrece diferentes opciones traductológicas:

- Si las expresiones y las funciones se corresponden en ambas lenguas: equivalencia funcional.
- Si no hay equivalencia funcional: se transfiere el significado de un préstamo de esa misma lengua que proporciona el significado literal.
- Si es ambigüo: traducción literal y proporcionar el significado figurado.
- Si tiene historia: traducción literal y explicar su origen y significado figurado.

Estas opciones de Gogazeh añade un elemento más en caso de inequivalencia: la traducción literal. Evidentemente, este procedimiento conlleva prescindir de los elementos extratextuales, de las referencias culturales, musicalidad así como del impacto. Schökel (1977: 91) lo denomina "traducir a la letra" y lo considera útil para los estudiantes de una lengua pero cuyos resultados pueden ser detestables y el refrán deja de ser refrán. Este autor considera que si optamos por una traducción "pieza a pieza" cuando existe una equivalencia, la correspondencia estilística pide respetar cada forma peculiar. Para ello, hay que observar las leyes del género, consultar refraneros con el fin de acertar con la correspondencia estilística. Solo así se hace de un "de un refrán un

refrán". En este procedimiento también se incluirían las frases proverbiales o proverbios. Schökel (1977: 96-124) en su obra *La traduccion biblica: lingüistica y estilistica,* lleva a cabo un estudio de los proverbios presentes en la Biblia, en el libro de los *Proverbios*. El objetivo de este autor es traducirlo de forma que se pueda observar la vena popular para no destruir este género literaro pero teniendo en cuenta el estilo académico y el carácter culto de los pasajes. De lo contrario, nos exponemos a transformar estas sentencias de sabiduría y sensatez en afirmaciones categóricas y doctrinales. Afirma, "la autoridad del refrán es grande, siempre que conserve su tono". Así pues, nos gustaría resaltar uno de los ejemplos que lleva a cabo en su libro. En primer lugar, observa que el refranero español contiene numerosos refranes que invocan a Dios, o mejor dicho, que comienza por la palabra "Dios" seguido de un verbo ("Dios me dé contienda con quien entienda"). Aprovechando esa estructura, considera que el refrán presente en *Proverbios* 19, 14 traducido como "Casa y hacienda herencia son de los padres, pero una mujer prudente es don de Yavé", se podría mejorar de la siguiente forma:

> "Casa y hacienda, herencia paterna
> mujer habilidosa, Dios me la conceda".

En esta traducción, observamos cómo en la primera parte se ha reducido el número de significantes provocando una versión más ligera y rítmica mientras que en la segunda parte, ha habido un cambio significativo, la sustitución de "prudente" por "habilidosa". Consideramos que este cambio ha supuesto un giro considerable en la interpretación y sentido de la frase en aras del estilo, procedimiento que guarda relación con la función o donde también se prioriza al receptor.

Por lo tanto, cabe esperar que, puesto que comparten características (religiosidad, lengua culta, recogidos por escrito a diferencia de la oralidad de los refranes populares) en este estudio se lleve a cabo un análisis similar en el que se estudien los *ʾamṯāl* coránicos como unidades completas y prestando especial atención a la estilística. Sin embargo, no es será así. En primer lugar porque si por algo se caracterizan las traducciones del Corán a otras lenguas es porque son simples comentarios, explicaciones del árabe donde la fidelidad al original es la abanderada. Las cuatro traducciones elegidas, a pesar de sus diferencias, se mantienen fiel al original y los cambios que encontraremos a nivel estrucutural no son significativos. En segundo lugar porque los *ʾamṯāl* elegidos no comparten ni estructura ni otras características

presentes en las demás paremias (función estilística). Recordemos que los *ʾamṯāl* explícitos son ligeramente más largos que los populares y algunos y no se observan las particularidades propias de un refrán o proverbio (juego de palabras, rima, alegorías).

Un análisis de la unidad completa hubiese sido posible en los *ʾamṯāl* ocultos ya que, como ya vimos, se hicieron refranes con el tiempo, es decir, por elección popular ya que se pueden atisbar rasgos propios de este género literario. Por lo tanto, nuestra intención es llegar a la norma del traductor a través de los EDT y para ello, hemos elegido este tipo de *ʾamṯāl* como corpus de trabajo.

En resumidas cuentas, consideramos que, debido a la naturaleza y particularidades de nuestro corpus, un análisis terminológico de las palabras marcadas culturalmente sería lo más interesante además de ajustarse con los EDT.

PARTE SEGUNDA: ESTUDIO DESCRIPTIVO-COMPARATIVO

4 Estudio pre-textual o pre-estructural (Primer nivel)

Comenzaremos este apartado por la descripción física de la obra objeto de análisis, el Corán para pasar a continuación a los datos más relevates de los TM: vida y obra del traductor, los peritextos y epitextos.

Sobre el Corán original en árabe, como veremos más adelante, existen tres versiones principales en las que se han basado los traductores: *Ḥafṣ*, *Warš* y Flügel. Puesto que las diferencias entre ellas radican principalmente en la numeración de las suras y la pronunciación, para realizar la comparación nos basaremos en la versión más extendida y usada de lectura *Ḥafṣ* y describiremos brevemente en su apartado correspondiente el resto. En cuanto a la nos ocupa, huelga decir que es una copia manuscrita de ᶜUṯmān Tāha de la lectura *Ḥafṣ*, publicada en el año 1413 de la hégira, impresa por el Complejo del Rey Fahd en Medina al-Munawara. En esta lectura se han basado Cortés y González para traducir el Corán. En lo concerniente a la cubierta, es sencilla: título centrado (*al-Qurʾān al-Karīm*) con letras decorativas en dorado sobre fondo verde oscuro. Este diseño también es aplicable al lomo mientras que la contracubierta es lisa. Contiene seiscientas cuatro páginas, información extratextual aparte. Esta última está formada por el índice de suras (ciento catorce), información sobre las reglas de recitación así como unas palabras sobre el texto sagrado.

En cuanto al ejemplar objeto de traducción de Melara pertenece a la lectura *Warš*. El diseño físico es similar. Cansinos por su parte, ha elegido como texto de partida la edición de Flügel. Sobre ella, podemos decir que era la imperante en aquel momento entre los intelectuales.

En cuanto a los datos del autor, debido a su naturaleza, es controvertido. Se trata del libro sagrado de los musulmanes, inspirado por Dios, revelado por el ángel Gabriel al Profeta y recopilado posteriormente por sus contemporáneos. La autoría es, como ya dijimos en páginas anteriores, de origen divino, hecho que no permite ningún estudio formal en lo que se refiere a formación, influencias o datos personales. Y en consecuencia, las copias o ejemplares posteriores (hasta la actualidad) no admiten ningún tipo de cambio o alteración en su contenido. Ahora bien, en cuanto a aspectos físicos, como la encuadernación, grosor o decoración externa, sí que dependen de la

casa editorial que lo publique. Hay que recordar que los únicos cambios permitidos se observan en las lecturas o símbolos que facilitan su recitación e indican la posición física o movimientos durante la lectura del mismo. Sin embargo, el Corán, en general, se caracteriza por un diseño sobrio, discreto y por una envoltura de piel sobre la cubierta para protegerlo.

Por lo que respecta a las traducciones, vamos a analizar los cuatro TM con más detalle:

4.1 Cortés Soroa, Julio (trad.) (2007), Barcelona, Herder (TM[1])

La traducción que forma parte del corpus de este trabajo pertenece a la segunda edición y concretamente a la segunda impresión de la editorial Herder, de 2005. Se trata de una edición en tapa dura o cartoné de formato de bolsillo (11.5 x 17.6 centímetros), de setecientos ochenta y cuatro páginas. La portada de cubierta e interior fueron diseñadas por Claudio Bado, diseñador también de Herder Barcelona y Herder México. En la cubierta encontramos el título de la obra (*El Corán*), el nombre de la editorial en la parte inferior (ambos datos centrados) y una ilustración de un mosaico nazarí en el extremo izquierdo ocupando el lomo y parte de la contracubierta que contrasta con el color verde botella del fondo. Hay que esperara hasta llegar a la portada para encontrar el nombre del traductor (Edición preparada por Julio Cortés). Al reverso aparece toda la información sobre el nombre del traductor, diseñador, cronología, ISBN, imprenta, ediciones y redactor de la introducción e índice analítico.

La primera traducción del Corán de este traductor data de 1979. Titulada *El Corán* y publicada por la Editora Nacional, contiene una introducción e índice analítico de Jacques Jomier. Esta fue reimpresa bajo la misma editorial en 1980 y 1984. Más tarde, Herder comenzó a publicar versiones, la primera en 1986 (1992, 1995, 1998, 2002, 2005) y una bilingüe en 1999. Respecto a esta última cabe decir que tanto el diseñador como el escritor de la introducción coinciden. Es una copia mucho más extensa (1744 páginas), tapa dura y un formato de 17 x 24 centímetros. Esta versión está agotada, no hay más reimpresiones por el momento. Lo más llamativo de esta traducción bilingüe es que la página que contiene el original mantiene el formato también del original en árabe (texto árabe encuadrado). En la página derecha aparece la traducción y en la izquierda el texto árabe. En general, una versión bilingüe busca una comparación inmediata y este formato le otorga una mayor comodidad. El perfil de este tipo de lector, en líneas generales, podría una persona con nivel académico y que suele

tener conocimiento de la lengua original y busca saber más (estudiantes, literatos, profesores, entre otros). Este tipo de ediciones de gran formato suele corresponder con obras poéticas, antologías de autores clásicos o, como en nuestro caso, textos religiosos.

Respecto al traductor, Julio Cortés Soroa (1924-2009) nació en Bilbao y ha sido uno de los arabistas más reconocidos e importantes de España. Realizó el bachillerato en Zaragoza, donde se mudó a los seis años, en el colegio de los Jesuitas de El Salvador. En 1953 obtuvo la licenciatura en Filología Semítica en la Universidad Complutense de Madrid. En aquel momento, le interesaba el hebreo por el estudio de la Biblia pero a raíz de una beca que obtuvo para Tetuán se inclinó más por el árabe. Durante dos años, formó parte del Centro Cultural en Beirut y después se trasladó a Damasco. Este cambio, además de permitirle su labor docente, le permitía trabajar en su tesis doctoral supervisada por el padre Henri Fleisch, quien la dirigían desde Madrid. Fleish, profesor de la Univesidad de Saint Joseph, fue determinante para la presentación de su tesis doctoral en 1965 sobre la forma verbal IV en algunos escritores árabes modernos y que lleva por título *La forma IV (Af'ala). Estudio de su frecuencia en los autores del siglo XX,* defendida en Madrid. Más tarde se trasladó a Carolina del Norte donde estuvo enseñando durante más de treinta años como profesor de árabe y español[55]. Finalmente falleció en Creixell (Tarragona) en 2009.

En cuanto a su producción es reducida pero densa. Destaca por dos obras fundamentales: la traducción de *El Corán* y el *Diccionario de Árabe Culto Moderno*. En cuanto a la primera, su traducción sería la primera y la única que realizó en su vida. Sobre el diccionario, fue una labor que le llevó cuarenta años de su existencia y que contribuyó a mejorar sin duda alguna el panorama árabe-español a nivel académico.

Sobre otras figuras a las que se refería Peña, el cliente, protraductor y editorial podemos decir que en este caso, el cliente y la editorial coinciden. Como hemos dicho en líneas anteriores, la primera edición apareció en 1979[56] (tras seis años de trabajo) en la Editora Nacional (actualmente desaparecida) que en aquella época era propiedad del Estado y que divulgaba obras nacionales y extranjeras sobre pensamiento y literatura. Fue esta quien le encargó la traducción, esto es, quien la socilitó y pagó, por tanto, el cliente. Es cierto que el encargo inicial por parte de esta editorial fue a José María

[55] Información extraída de la entrevista realizada en su domicilio y publicada en Arias Torres, J. P; Feria García, M.C; Peña Martín, S. (2003). En esta se recogen datos muy interesante sobre su etapa universitaria y sus comienzos como traductor.

[56] Según el propio Cortés, se trató en realidad de la segunda edición ya que la primera no salió porque pensó que se podía ajustar aún más al texto original (Arias, 2003: 64).

Fórneas quien pensó en él para traducir en equipo pero que por razones de salud abandonó el proyecto delegándolo en Cortés. Según declara Cortés, esta le dejó plena libertad para hacer su trabajo. A partir de ahí ha seguido una larga trayectoria de reimpresiones en estas dos editoriales (Arias, 2007: 265). La única editorial que le exigió cambios en su traducción fue la Editorial AKZ de Nueva York, publicada por Tahrike Tarsile Qur'an que le hizo cambiar "Dios" por "Alá" en un intento de "contentar" a los musulmanes[57] (Arias et al., 2003: 68). En cuanto a la editorial Herder, la editorial de nuestra versión, de clara herencia alemana, se proclaman orgullosos de su tradición cristiana[58] y de su amplia trayectoria de publicaciones de libros en español. La publicación corresponde a la Imprenta CAYFOSA, empresa perteneciente al grupo Impresia Ibérica ubicada también en Barcelona.

Como acabamos de ver, existe una constante presente en el entorno de Cortés, la presencia del catolicismo, entorno en el que se sitúan las dos editoriales, su confesión pública y su relación con el padre Jomier. Según los EDT, este ambiente influye directamente en el resultado de la obra. Sin embargo, a lo largo de este trabajo veremos si ese presupuesto es cierto o no.

Es el momento de analizar aquellos elementos que permiten observar el grado de "(in)visibilidad" del traductor. En esta edición, los peritextos que encontramos son: introducción, prólogo y el glosario. Resulta significativa la introducción de Jacques Jomier, sacerdote dominico especializado en el islam que vivió en El Cairo durante cuarenta años. Su introducción, de casi cincuenta páginas, recoge datos sobre la vida del Profeta, presenta el contexto histórico, distingue entre suras mecanas y medinesas y aborda temas de actitud religiosa en comparación con la religión católica. Esta última aportación es muy relevante y determinante pues puede ejercer influencia en el lector. Asimismo, conviene recordar que su emplazamiento es privilegiado y consituye el umbral de la lectura. El hecho de que esta ideología esté presente en la introducción de una traducción de tanta repercusión social, podría tener una interpretación negativa por parte de algunos lectores. Si bien es cierto que no es Cortés el que la escribe, puede inducir a error al lector adviertiéndole de la posible actitud que el traductor podría seguir en su labor traductora. Las opiniones personales e información objetiva se confunden, confluyen, llegándose a observar incluso expresiones tales como "parece

[57] Cortés considera que "hay términos que dicen más, que llaman más que otros".
[58] En su página web, en el apartado "¿quiénes somos? se puede leer su ideología y filosofía de vida. Accesible en <http://www.herdereditorial.com/editorial/150/quienes-somos/> [Última consulta: 14/05/2013].

indicar", "será por algo" así como preguntas retóricas como "¿iba allá empujado solo por su inclinación personal hacia la oración o, más bien, formaba parte de un grupo que practica ese género de ejercicios? Ningún documento nos lo dice". Desde un punto de vista islámico, cualquier doctrina que ponga en duda la impecabilidad de Muḥammad o su mensaje es inaceptable. Por lo tanto, es obvio que para el lector musulmán (o no) estas frases pongan de manifiesto la actitud que se pretende infundir al lector: el texto que va a leer no es palabra de Dios.

Ahora bien, en el prólogo, o como lo denomina Cortés, "Unas palabras sobre la traducción"[59] escrito por él, observamos un cambio significativo en las expresiones y actitud del traductor. Proporciona una valiosa información sobre su postura, técnicas y elecciones de traducción. En este apartado, el traductor perfila al lector potencial de su obra: "un lector instruido pero no especializado en las disciplinas coránicas o paracoránicas", lo cual quiere decir que abarca a un gran público. En efecto, comprobamos que es una traducción directa del árabe y cita la versión utilizada, "Hafs ibn Sulayman (m. 805), según su maestro Asim ibn Abi-n-Nachud (m. 744)". Asimismo recoge el "enfoque" de su traducción, lo que bien podría constituir su "norma". A este respecto señala que lo más importante es la transmisión "fiel" del pensamiento coránico a través de la equivalencia no solo del texto sino también de la equivalencia de "efecto". Comenta que ha separado la "traducción" de la "interpretación", según sus palabras, "distinguiendo lo que el Corán 'dice' de lo que 'parece que significa'". Declara que se ha basado en "que lo primero que hay que tener en cuenta al traducir el Corán es el Corán mismo", en pocas palabras, expresa el uso del pilar principal de cualquier exégesis coránica, la intepretación del Corán con las palabras del propio Corán. Esto se puede observar en muchas aleyas en las que remite al lector a otro pasaje relacionado para entender mejor el significado. Y continúa exponiendo más detalles sobre su norma: traducción de nombres propios consagrados y transcripción fonética para el resto así como la justificación de la inclusión de referencias extracoránicas ("simplemente evocadora"). Con independencia de la introducción de Jomier, este apartado (breve en nuestra opinión puesto que a penas ocupa dos páginas) contribuye a lograr una actitud neutra y abierta por parte del futuro lector. Sin embargo, en nuestra opinión, si el objetivo de Cortés, tal y como expresa en sus notas es presentar una traducción objetiva,

[59] Páginas LXXII-LXXIII de su introducción.

con la fidelidad al texto como norma básica y al efecto en los lectores del original, encontramos desacertada la introducción de Jomier.

Como apuntábamos antes, en el estudio pre-textual, otro peritexto de gran valor es el glosario. En él, Cortés recoge las voces que han supuesto un problema traductológico o elementos culturales-religiosos que difieren de la postura predominante del lector potencial. Términos como "ejemplo", "fuego" o "infiel" tienen cabida en este apartado y poseen una explicación apoyada en las propias aleyas del Corán. Este glosario es de gran utilidad y un gran acierto por parte de Cortés. Al final de la traducción aparecen las "obras básicas de consulta" y un índice analítico que permite localizar términos dentro de la traducción.

Las notas a pie de página ocupan una posición destacada dentro del este apartado pre-textual considerándose uno de los peritextos más representativos y a la vez conflictivos de las traducciones. En ella aparecen recogidas explicaciones sobre términos de difícil traducción, ofrece la traducción literal en aquellos casos en los que ha optado por otra formulación, explicaciones histórico-religosas que relacionan cristianismo e islam, aclaraciones de personajes ya conocidos y referencias a otras aleyas que explican el significado (o simplemente evocadoras como vimos en líneas anteriores). Las notas aparecen ordenadas por el número de aleya y separada (en el caso de varias en una misma frase) por asteriscos. Sin embargo, como ya sabemos, son muchos los que critican el uso de las notas al pie y en este caso, la traducción de Cortés va a tener detractores. Uno de los que no están de acuerdo con el uso que se les da en alguna ocasión es Barādah (2005: 373). Adivierte que, en ocasiones, las notas a ciertas aleyas cubren más importancia que el propio texto porque son polémicas y desvían el rumbo de la lectura. Uno de los ejemplos en los que se basa está en Corán, 93.7 donde dice Cortés literalmente: "Algunos, apoyados en esta aleya, admiten el paganismo del Profeta antes de recibir la revelación. Quienen niegan en él un extravío en la fe basados en C53[2] entienden que se trata de un extravío físico, no moral, en el desierto". Según Barādah, la nota es inoportuna y no explica nada del texto además de poner en duda la impecabilidad del Profeta, hecho incuestionable para los musulmanes. Declara que Cortés, a veces se olvida de que está traduciendo un texto de otra cultura y le recuerda que su labor es simplemente transmitir lo dicho en lugar de verter su ideología. Quizás, si Cortés hubiese (en el caso anterior) apoyado sus afirmaciones con más detalles sobre emisor de tal cita y no usar el pronombre indefinido "algunos", hubiese evitado el conflicto puesto que puede provocar errores de interpretación o apreciación por parte de

algunos investigadores musulmanes. Pero en el Corán, también encontramos otros ejemplos que pueden apoyar lo expresado por Barādah como la siguiente nota al pie: [‘¿Esperan para convertirse a que les alcance el castigo?] (Corán, 10. 102) o “Es preferible el envío de catequistas al éxodo de las poblaciones. ¿Por razones religiosas, sociales, económicas? (Corán, 9. 122). Como vemos, es el propio traductor el que se plantea las preguntas retóricas ya que aparecen entre corchetes con un fin “evocador”.

Otros investigadores como Epalza (2004: 134) consideran que las notas a pie de página de Cortés pueden llegar a ser muy extensas e incluso doctrinales.

Por último, en relación con los epitextos más significativos podemos mencionar tanto la valoración de la crítica como el *tafsīr* o fuentes consultadas. Sobre el primero, observamos que sin duda, ha sido una de las traducciones mejores valoradas en un entorno académico auque cuenta también con valoraciones negativas. Algunos como Epalza (2004: 68) consideran que su traducción es propia de arabistas y universitarios cuyo objeto es dar a conocer lo mejor posible el texto árabe. Ahora bien, pone de manifiesto la presencia de la actitud religiosa particular ya que en ocasiones la abordan desde su dimensión religiosa en un sentido tan amplio incluyendo la mística. Otros investigadores que hacen una valoración positiva son Peña y Hernando de Larramendi (2009) manifiestan en una necrológica publicada por *El País* que su versión se ganó el reconocimiento por parte de los medios académicos interesados por la historia de las religiones como en medios religiosos islámicos. Asimismo, Peña (2001) dice en una reñesa a propósito de la versión bilingüe publicada por Herder en 1999: “versión preocupada por transmitir los conceptos espirituales y éticos del original […] desde una posición dialogante”. Por su parte, Arias Torres (2008: 550) considera que “se ha ganado a pulso y de manera progresiva tanto el reconocimiento del público general como el del especializado con el paso de los años”[60]. Además, considera que rompe con la opinión de algunos musulmanes de que el Corán, solo puede traducirlo un musulmán.

En relación con las exégesis consultadas, encontramos a “Tabari, Zamasjshari, Baydawi”. Cortés declara que ha consultado “incluso shía, aunque menos, porque su incidencia es menor”. Igualmente, al final de su traducción incluye un listado de fuentes consultadas entre las que destaca dos enciclopedias del Corán y del islam, un

[60] Arias (2008: 550) apunta también a “su transmisión ajustada del pensamiento coránico, plasmada en una versión fluida y elegante, en un español culto, claro y actual, con un dominio soberbio de la puntuación castellana moderna y sus conectores, que posibilitan una lectura pausada incluso meditativa del texto, lo han convertido en referente obligado para todo aquel que quiere aproximarse, desde cualquier punto de vista, al texto sagrado del islam”.

diccionario de términos coránicos (ᶜAbd Bāqī), concordancias e historia del texto coránico.

En resumen y como hipótesis a corroborar, la versión de Cortés aparece enfocada como revelación y fiel al pensamiento coránico con especial atención al sentido más que a la forma. Dirigida a un público instruido pero no especializado. Búsqueda de la equivalencia de efecto, con la máxima de traducir el Corán por el Corán. Acercamiento a la realidad judeo-cristiana y por ello mantiene los NN PP consagrados y aceptados y contiene referencias extra/intra-coránicas con intención evocadora.

Para conseguir esto, las técnicas o aspectos que hemos de esperar serían:

- Equivalencias en la medida de los posible.
- Adaptaciones de los NN PP aceptados y consagrados
- Transcripción fonética de los NN PP que no lo posean
- En los casos de inequivalencias, se optará por un término cercano al lector meta. Puede suponer en algunos casos la pérdida de matices del árabe pero se opera a favor de la comprensión (particularizaciones).
- Uso de lenguaje formal pero no demasiado especializado.
- Búsqueda de fluidez en las expresiones. Para ello, modulaciones, inversiones, alteraciones sintácticas, entre otras.

4.2 González Bórnez, Raúl (trad.) (2006), Madrid, Miraguano (TM[2])

Esta traducción objeto de estudio es la primera del Corán que publica González. Apareció en noviembre de 2006 y es la primera edición que saca la editorial Miraguano.

En cuanto a su descripción física, es una edición en tapa dura o cartoné, de setecientas ochenta páginas y con un formato de 25 x 18 centímetros. La cubierta es de color negra con una ilustración polícroma centrada de un mosaico circular con la inscripción en su interior "*Al-Qurʾān al-Karīm*" en letras decorativas árabes. En la parte superior de esta se puede apreciar el título de la obra (*El Corán*) y el nombre del traductor (edición comentada de Raúl González Bórnez). Como vemos, en este caso el traductor se hace visible. Por lo que se refiere al pie de imprenta de la cubierta, se observa el nombre de la editorial (con otro tipo de letra). Hay que pasar dos páginas en blanco hasta llegar a la portada, donde se recoge la colección "Libros de los malos tiempos, Serie Mayor". En la página siguiente a la portada, de nuevo se indica el título y

el traductor y en su reverso aparecen los datos completos de la publicación (ISBN, depósito legal, traductor, dirección de la editorial, etc.).

Respecto a otras ediciones, existe otra de 2010 y versiones en soporte electrónico en formato *pdf.*, alojadas páginas diversas páginas web, disponibles y de descarga gratuita. Algunas de esas páginas pertenecen al ámbito chií[61].

En relación con la vida del autor, Raúl González Bórnez nació en Madrid en 1950. Empezó los estudios de Ingeniería de Telecomunicaciones pero no los acabaría. Opositor al régimen franquista, fue detenido y se enfrentó a un juicio militar y seis años de cárcel. En una entrevista declara: "¿Por qué? Por nada, por lo mismo que entonces a todo el mundo. Basten sus credenciales troskistas para explicarlo todo". Durante una etapa de su vida se dedicó al cine trabajando bajo las órdenes de Pedro del Amo hasta que un día decidió dejarlo todo y retirarse a las Alpujarras granadinas donde encontró a Dios. A partir de ese momento comenzó una nueva vida y empezó a formarse en lengua árabe ya que antes de descubrir el islam no tenía conocimiento alguno. Inició sus estudios islámicos y fue becario del Seminario Teológico de Qum donde se formó en áreas de lengua persa, morfología y sintaxis de la lengua árabe, práctica legal, leyes y fundamentos legales, lógica, teología y filosofía y por supuesto, exégesis coránica e historia de la Familia Profética. Aproximadamente tres décadas después se convirtió en *ʾĀyat-al-ʾīslām* (clérigo chií). En 1996 terminó su licenciatura religiosa y regresó a España por razones familiares hasta 2006, año en que regresó a Qum[62].

Recordemos que su primera traducción del Corán vio la luz en 2006 y algunas ediciones en línea publicadas aparecen en el Colectivo islámico de Chile y El Salvador. Este hecho es significativo ya que, de nuevo, parece indicar que su difusión en América Latina no es casual. A esta traducción del Corán, hay que sumarle otras tanto en árabe como en persa siempre de temática islámica y por este orden: *El gobierno Islámico* de Sayīd Rūḥ-ullāh Al-Mūsawī; *Tafsīr* de la sura al-Ḥamd de Sayīd Rūḥ-ullāh Al-Mūsawī; corrector de estilo de la revista islámica *Kawṯar* durante diez años (1994 a 2004); traductor y comentarista del *Sagrado Corán* de 1996 a 2006; traducción del persa de la obra de ʿAllāma Sayīd Muḥammad Husayn Tahrānī: *Tratado del núcleo en el viaje y la*

---

[61] Véase por ejemplo la del colectivo de Islam Salvador, Accesible en <http://www.islamelsalvador.com/sagradocoran/ElSagradoCorancastellanosincomentario%20(EN).pdf> o el Centro de traducciones del Sagrado Corán de Qum, Accesible en <https://yamani313.files.wordpress.com/2012/11/el-corc3a1n-con-tafsir-interpretacic3b3n-en-espac3b1ol.pdf> [Última consulta de ambos documentos: 14/05/2015].

[62] Entrevista publicada en el diario *El Mundo*. Véase, Sáez (2008).

conducta espiritual de la gente de discernimiento (2007); *El libro de la guía* (*Kitāb al-ʾIršād*) del Šaīj Al-Mufīd Al-Bagdādī, del árabe (2008-2009); comentario a cuarenta hadices de Sayīd Rūḥ-ullāh Al-Mūsawī (2010); aclaración a la exégesis coránica (*Al-Bayān fī tafsīr al-Qurʾān*) de Āyat-ullāh Jūʾī (2011-2012). Y algunas otras obras de menor volumen, elaboración de artículos y correcciones de estilo, así como la creación de algunos blogs y páginas web: *Shia Islam*, *Shiandalus.blogspot.com*, la sección en español de *IslamTimes* y *ongmusulmanesporlapaz.es*. Como se puede observar, todas sus publicaciones y colaboraciones están relacionadas con el chiismo. Este hecho podría constituir un indicio de su actitud ante ciertos términos y su norma de traducción.

Pasando a los peritextos más relevantes empezaremos por determinar el cliente. En este caso, no es fácil saber quien encarga la traducción ya que según las propias palabras de González, el proyecto de traducción fue financiado por una familia creyente anónima pero no consideramos que sea esta el cliente. Según nos comentó el traductor en una entrevista personal, una familia anónima creyó en la necesidad de una nueva traducción del Corán y sufragaron los gastos. Esto se correspondería con la figura del mecenas o patrocinador ya que esta figura hace referencia a la persona o personas que contribuye a la difusión de las letras o arte por medio del patrocinio. Consideramos que incluso puede ser el protraductor, puesto que por un lado, respalda la labor traductora y por otro, se sitúa fuera del entorno del traductor pero promueve el encargo. Pero quien va hacerse cargo de la traducción una vez finalizada, quien va a pagarla va a ser el cliente, esto es, la editorial. Está fundada en 1979 en Madrid. Publica únicamente en lengua castellana obras extranjeras traducidas sobre filosofías orientales, cuentos, leyendas y libros de viajes poco conocidos. A estas, hay que añadirle otras obras de ciencia ficción, juegos de rol y libros de aventuras. A cada una de estas líneas editoriales les corresponde su propia colección, por ejemplo, para la de ciencia ficción existe la "colección Futurópolis". Nuestra traducción concretamente pertenece a la "Serie Mayor", a la colección "Libros de los malos tiempos", dedicada a recuperar textos difícilmente encontrables o inéditos con una edición cuidada. La peculiaridad de esta editorial radica en los prólogos de las traducciones así como su tirada reducida[63]. Resulta significativo observar sus principales distribuidores fuera de España: Chile, Argentina, México y Estados Unidos. Este hecho podría explicar la divulgación y el

[63] "Los Libros de los Malos Tiempos, una nueva editorial", *El País*, archivo edición impresa Hemeroteca, 27 de diciembre de 1979 (en prensa), Accesible en <http://elpais.com/diario/1979/12/27/cultura/315097205_850215.html> [Última consulta: 02/04/2014).

éxito de esta traducción del Corán en América Latina. Por lo que respecta a la imprenta, también está ubicada en Madrid (domicilio social) y fue fundada en 1961.

Por otro lado, en cuanto a los criterios de (in)visibilidad presentes en la traducción encontramos, el prólogo y las notas al pie. Sobre el prólogo o como el propio traductor lo denomina, "Sobre el Corán", aparece en letra mayúscula y encabezado por la frase introductoria *Bismil-lāh ar-raḥmāni ar-raḥīm* en árabe. De nuevo, esta información es esencial para entender la norma del traductor puesto que manifiesta, en primer lugar, la confesión religiosa del traductor (musulmán) y segundo, presupone la postura respecto al original, de máximo respeto y entendido como una simple explicación porque para él es palabra de Dios. Otra de las observaciones interesantes es el propio contenido del prólogo. Ofrece una presentación del Corán basándose en aleyas el propio Corán para argumentar sus comentarios. Incluye una presentación al profeta Muḥammad, nombre que aparece en todo momento acompañado de la abreviatura (s.) como signo de respeto y aceptación, otro indicio más que muestra su condición de converso. Y aporta datos sobre su traducción: "El Corán es intraducible e inabarcable en su profundidad, pero, al mismo tiempo, se presta con facilidad a su entendimiento y traducción […]". Añade, que ha querido utilizar un estilo fluido, resaltar intemporalidad y actualidad del mensaje coránico y, poner de manifiesto la " semejanza fundamental con el mensaje del resto de las Escrituras Sagradas, especialmente con las provenientes de la cultura judeo-cristiana". En estas palabras se observan dos aspectos fundamentales. En primer lugar, que aunque sea musulmán, busca la relación entre religiones y esto va a condicionar ciertas elecciones como Dios en lugar de *Allāh* o Alá. Igualmente, el resto de nombres propios se verán afectados por esta norma. Y segundo, que prefiere la simplificación terminológica (aunque no se correspondan con todos los matices del árabe) para facilitar la labor al lector a la transcripción fonética u otras técnicas que favorezcan al polo origen. De esto se deduce el perfil del lector al que va dirigido, un público interesado no especializado o, según él mismo expone, "creyendo que el lector interesado lo agradecerá y el erudito no se molestará". Respecto a la versión elegida, opta por *Ḥafṣ* de la lectura ᶜĀṣim aunque en ocasiones incluye las diferencias de interpretación en las notas al pie. Y sobre la numeración, sigue la versión del Código de Medina (que no contabiliza la *Basmala*).

En cuanto a las notas al pie, hay cerca de tres mil en las que se incluyen explicaciones a términos de difícil traducción, comentarios sobre diferentes interpretaciones o explicaciones exegéticas, en general, de corte chií. Al final de la

traducción de todas las suras se incluye una recitación o súplica del Imam Zayn ul-'Abidīn, Alī ibn Huseyn, As-Saḥīfah as-Saŷŷadiyyah[64], concretamente la número cuarenta y dos. Tras ella, aparecen las suras ordenadas por orden de revelación conforme a lo "transmitido por Ibn 'Abbas y Yabir bin Zayd". Por último, le sigue la bibliografía consultada, un índice analítico y un índice de las suras (con los títulos transcritos y también traducidos) con el número de página y así como una reseña biográfica del traductor.

Finalmente, tendremos en cuenta la valoración de la crítica así como las fuentes consultadas. Considerando que su traducción es una de las más recientes, las voces discrepantes y alabadoras todavía son inapreciables. Esta podría ser una de las razones por las que aún no hay opiniones al respecto. Una de las menciones positivas la formula Epalza (2008: 125), quien considera que su traducción posee un "estilo en prosa sencilla y directa en español moderno […] con utilización interpretativa de los grandes autores clásicos de la tradición chií iraní". Es preciso mencionar que, según la entrevista realizada al propio traductor (Kamil, 2015: 285), durante su proceso traslativo mantuvo contacto directo con él, llegándole a enviar una copia cuando llegó a la mitad de la traducción para que la valorara puesto que era el único arabista al que conocía personalmente. Este hecho es interesante ya que pone de manifiesto que las valoraciones positivas son mutuas tal y como declara González en la entrevista: "su versión al catalán me parece hermosa, aunque un poco redundante. Sus estudios anexos me parecen de gran valor académico".

En lo concerniente a la exégesis consultada, González expone en un apartado de su nota del traductor dichas fuentes. Entre los más destacables encontramos: *Tafsīr Nemūneh* y *Tafsīr Al-Mīzān*, ambas pertenecientes a la corriente chií. Entre las líneas del prólogo encontramos más información al respecto. Considera que a lo largo de la historia, tanto los sabios suníes como chiíes han escrito obras valiosas sobre la interpretación y explicaciones del Corán pero que lo hacen desde su especialidad y conocimiento. Por ello, González insiste en que solo puede comprender algunos aspectos o dimensiones del libro sagrado y "la interpretación del resto depende de Ahl-al-Isma (los Imames Purificados) que fueron quienes expusieron son adulteración las enseñanzas del Mensajero de Dios (s.) [65]".

[64] Esta transcripción fonética corresponde a la realizada por el propio traductor en su versión.
[65] Comentario expresado en la página 20 de su prólogo.

En consecuencia, como hipótesis de salida a corroborar podemos decir que la traducción González usa una terminología sencilla y estilo fluido y pretende resaltar la inteporalidad del mensaje así como sus semenjanzas con el resto de Escrituras Sagradas (judeo-cristiana). Utilización intepretativa de grandes autores clásicos chií iraní. Versión realizada por un musulmán converso y concebida como comentario de TO.

Y para ello, las técnicas o aspectos que hemos de esperar serían los siguientes:

- Equivalencias en la medida de lo posible.
- Adaptación de los NN PP consagrados y aceptados y transcripción fonética simple en el resto.
- Procedimientos que facilitan la lectura y permite una naturalización de las expresiones en la lengua de llegada como por ejemplo la inversión, adición del verbo "ser", alteración sintáctica, etc.
- Traducción exegética de corte chií en aleyas de difícil traducción.
- En casos de inequivalencia, búsqueda de un término cercano aunque implique sacrificar matices a favor de un lenguaje sencillo y actual.

4.3 Melara Navío, Abdelghani (trad.) (2006), Granada, Madrasa Editorial (TM^3)

El ejemplar que nos ocupa corresponde a la primera traducción que publica esta editorial del año 2006. Se trata de una versión examinada que ha "superado los más rigurosos exámenes y las más severas revisiones". La primera traducción de este traductor se publicó en 1994, pero han sido muchas las editoriales que se han interesado en ella desde su primera aparición. Esta primera edición de la editorial Kutubía fue de nuevo revisada y corregida posteriormente y publicada en 1998 pero esta vez en Palma de Mallorca por la editorial Nureddina. Darussalam también publicó su traducción en 1997 y otra versión bilingue publicada en 1996 en Medina avalada por la Institución Rey Fahd. En cuanto a esta última, lo más destacable es que en la misma página encontramos el texto original y traducido en dos columnas (a la derecha el árabe y a la izquierda la traducción) intercaladas por las notas al pie que en este caso se insertan en el texto en letra visiblemente más pequeña y entre corchetes. Finalmente, Madrasa Editorial lanzó una nueva edición en 2006 y será la que conforme nuestro corpus.

En cuanto a su forma externa, huelga decir que posee una apariencia sobria. Sobre el fondo azul marino de la cubierta, destaca el título en blanco en la parte

superior, seguido de letras árabes donde se puede leer *Al-Qurʾān al-Karīm*. En la parte inferior, con letra visiblemente menos gruesa, aparece el nombre del traductor: "Traducción y Comentarios de Abdel Ghani Melara Navío", así como un pie de imprenta con el nombre de la editorial. Consta de seiscientas seis páginas y el formato es de 14,5 x 21,5 centímetros en encuadernación rústica con solapa (plastificada y mate) y cuyo papel interior es ahuesado. Tras la guarda, en la portadilla, encontramos escrito en árabe *Bismillāh ar-raḥmāni ar-raḥīm* sin traducción, indicio, como hemos mencionado en el caso de González, recuerda su confesión. Por último, en el reverso aparecen los datos completos de la publicación: ISBN, editorial, traductor, depósito legal así como la siguiente información: "Editorial Madrasa es el órgano de publicaciones de la Comunidad Islámica en España. Entidad Religiosa inscrita en el Ministerio de Justicia con el nº.: 52-SG".

Sobre la vida y obra del traductor, hay que destacar que es un español converso residente en Granada. Abdelghani Melara Navío es licenciado en Filología románica por la Universidad Complutense de Madrid y abrazó el islam en 1979. A raíz de ese momento clave en su vida, empezó a interesarse por la lengua árabe y comenzó a aprender esta lengua a través del Corán. También realizó cursos de doctorado en lenguas semíticas en la Universidad de Granada pero finalmente no presentó su tesis. La Comunidad Islámica en el año 1980 le encargó la traducción del Corán, labor que le llevó catorce años de trabajo y contó con el respaldo institucional del Rey Fahd.

Por lo que respecta a su producción literaria, ha traducido, además del Corán, obras de pequeño tamaño como *Qawāʿidil- islām* del Qāḍī ʿAyāḍ. No obstante, en la actualidad, según lo que nos ha podido expresar Melara en una entrevista personal, continúa las labores de revisión, probablemente para posteriores publicaciones mejoradas (Kamil, 2015: 290).

Por otro lado, observamos la figura del protraductor. Según Melara, fue la Comunidad Islámica en España la que le encomendó esta tarea con el objeto de ofrecer otra nueva versión más fiel y expresiva para el lector actual. Este hecho va a ser trascendental en la consolidación del producto puesto que va a contribuir a su distribución. Por lo tanto, se trata de un organismo que desde su posición hace lo posible por hacer accesible el islam a un público español interesado pero que no habla árabe. A esta figura, hemos de añadirle el patrocinio del Rey Fahd de Arabia Saudí que respaldará su labor traductora y supondrá un aval indiscutible de cara a su patrocinio y

situación en el contexto español. Y naturalmente debemos mencionar el cliente, que en este caso también es la editorial. Es la que que va a pagar al traductor por los derechos de autor y se encargará de hacer las revisiones pertinentes antes de su publicación. Lo interesante de este caso es que Madrasa Editorial pertenece a la Comunidad Islámica en España. Su director, Abdel Waḥīd Barrios López, converso desde los veintidós años, trabaja en la Mezquita Mayor de Granada desde donde se hace cargo de la gerencia y la gestión interna de la editorial. Según señala el propio director, nace de una necesidad: ofrecer traducciones "fieles y directas" de textos de jurisprudencia y pensamiento a musulmanes españoles que no dominan el árabe. Es interesante destacar que las traducciones son realizadas por musulmanes españoles eruditos en lengua árabe: "El reto añadido consistía en que dicha traducción no fuera hecha solo por un gran conocedor de la lengua árabe, sino que además fuera también un erudito musulmán, español y contemporáneo". Hay que recordar que todas las editoriales que se han interesado por esta traducción pertenecen al ámbito islámico (por ejemplo, editorial Kutubia (actualmente desaparecida) o Nuredduna (Palma de Mallorca). En lo que respecta al catálogo de Madrasa Editorial, abarca una temática variada, de pensamiento o filosofía (principalmente sufismo) a política contemporánea, pasando por exégesis y títulos sobre el Al-Andalus[66].

En cuanto a la crítica de la traducción como epitexto, tiene partidarios y críticos. Entre estos últimos encontramos a Epalza (2004: 65) quien expresa que "apuesta por una sencilla religiosidad islámica, de sumisión a Dios y a su acción espiritual, quizás influenciado por la corriente wahhabí, contrarias a las cofradías y reticente ante la mística". Este mismo autor expone en otra obra (2008: 130) observa que parece tener cada vez mejor aceptación y difusión, y cita entre las razones que le otorga tal reconocimiento, la claridad de conceptos, de estilo y de tipología así como por su aval de la editorial saudí en Medina que contribuye a su expansión con ejemplares gratuitos. Abul Fadl (2011: 84) expresa que se caracteriza por su claridad aunque encierra errores gramaticales no intencionados que, según la investigadora se debe a una mala comprensión del original. Entre sus partidarios, es significativa la repercusión que posee su versión en la ciudad de Granada, probablemente porque la editorial Madrasa tiene allí su sede. De hecho, en la Mezquita Mayor de Granada es la versión "oficial"

[66] Información extraída de: Entrevista realizada al Sr. Hayy'Abdal Wahíd Barrios López (21/06/2009), *Programa de Radio Dos Luces*, Accesible en <http://radiodosluces.wordpress.com/2009/06/21/entrevista-al-sr-hayyabdal-wahid-barrios-lopez/> [Última consulta: 16/04/2014]

aceptada y de referencia. Otros traductores musulmanes como González (Kamil, 2015: 288) también han expresado su preferencia. Por otro lado, Arias (2001) en una reseña sobre su edición de Palma de Mallorca describe alguna de sus técnicas y describe su política de traducción. Expresa al respecto que, se observa un "afán de cortar con la tradición léxica judeocristiana". Pasa a formar parte de lo que este autor denomina "traducción en clave islámica" que se caracteríza por reinvidicar el islam como un espacio natural propio por parte del colectivo musulmán y que además, sirve igualmente para obtener financiación a través de sus copias. De otro lado, entre otras opiniones que vierte sobre la disposición del texto y opciones léxicas, manifiesta que existe una correspondencia correcta con el original en árabe aunque con aciertos y opciones discutibles.

En relación con la exégesis consultada, según Melara, para la correcta traducción de esta obra, ha consultado: "al-Qurtubi, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Yuzay al-Kilbi, y comentarios tradicionales como al-Yalalayn, Ibn Kathir, at-Tabari" entre otros. Como vemos, todos pertenecientes a la corriente suní.

De otro lado, vamos a abordar algunos de los peritextos más significativos en los que se observa la (in)visibilidad del traductor. Esta versión contiene nota del traductor, notas al pie, nota del editor y glosario. La primera destaca porque, a diferencia de otras versiones ya estudiadas (Cortés o González), la nota del traductor que aparece tras la portada, en primer lugar, antes de cualquier otra intervención. En ella expone la versión en la que se ha basado, "edición argelina que recoge la transmisión del Imam Warsh, tomada del Imam Nafi'" que refleja la particularidad del habla de la gente de Medina en la recitación. También recoge la norma que ha seguido:

> [..] un lenguaje actual y directo desprovisto de gran parte de la terminología religiosa en lengua española por su inevitable conexión con la concepción judeocristiana del mundo, así como de cierto estilo arcaizante muy usado en este tipo de traducciones, que aunque hermoso a veces, ha perdido la capacidad de transmitir.

Y añade: "sin embargo, he permitido, en su lugar, que la traducción reflejara alguna particularidad de la lengua y estilo árabes con la precaución de no caer en un exceso de literalidad". Teniendo en cuenta estas aclaraciones, parece evidente que el traductor se acerca al texto original, es decir, y en consencuencia, entre sus técnicas se observarán aquellas que se adecúen al polo origen. En este sentido, en la nota del traductor también viene expresado de la siguiente manera:

> […] quiero dejar claro que la traducción del Corán a cualquier lengua nunca puede ser considerada como el Corán, que es la Palabra de Allah Revelada, en lengua árabe, al último de los Profetas, nuestro señor Muhammad, al que Allah le dé Su gracia y paz.

A este respecto, hay que recordar que esta actitud, sin duda, es determinante en el resultado y el hecho de que lo exponga en esta nota, ya avisa al lector de la elección de ciertos términos y su justificación.

Por otro lado, las notas al pie también son un valioso peritexto pero en este caso no se sitúan al final de la página sino al final de la aleya en la que aparece el término en cuestión. Según aclara Melara (Kamil, 2015: 292), se debe a una observación personal ya que considera que las notas al pie no se leen, por lo que decidió incluirlas en el cuerpo del texto con el fin de asegurarse su lectura. En relación a estas notas, Barādah (2005: 387-8) comenta que si bien algunas no aportan nada, otras en cambio enriquecen el texto traducido ya que aluden al momento de la revelación. Añade que, en algunas notas, se observa el lector a quien va dirigida la traducción, a un lector español, avanzado y determinante.

Como apuntábamos, otro de los peritextos que contiene esta traducción es la introducción del editor. Se sitúa antes de la traducción y después de las palabras del traductor. En ella se expone el proceso traslativo y la necesidad de una nueva versión más actual y fiel, así como lo importante del mensaje coránico apoyado en las propias aleyas del Corán. Finalmente, respecto al glosario huelga decir que se sitúa tras la traducción de las suras y está formado por la transcripción de ciertos términos relevantes ordenados alfabéticamente y acompañados de la sura y aleya en las que aparece (número de veces que se aparece) algunos de los cuales poseen explicaciones. Al final de la traducción se incluye también el índice.

En definitiva y como hipótesis de salida podemos decir que la versión de Melara se caracteriza por una sencilla religiosidad islámica, de sumisión a Dios y realizada por un musulmán converso. Concibe la traducción como comentario y pretende verter el sentido del Corán en un lenguaje directo y desprovisto de la terminología religiosa judeo-cristiana.

Por ello, las técnicas o aspectos que se han de esperar para conseguir tal fin serían:

- Transcripción de todos los NN PP, consagrados o no en un intento de alejamiento del discurso religioso de la cultura receptora.

- En casos de inequivalencias, adiciones, paráfrasis, explicaciones, explicitaciones y cualquier otra técnica que convierta en comentario los problemas de traducción y ayuden a su comprensión.
- Búsqueda de un lenguaje fluido y sencillo a través de los giros propios de la lengua.
- Desaparición de cualquier término que provoque una conexión con la concepción judeo-cristiana. En su lugar, nuevas creaciones o términos generales o neutros que eviten la comparación.
- Uso de préstamos y transcripciones para términos clave.

4.4 Cansinos Assens, Rafael (trad.) (2006), Madrid, Arca Ediciones (TM[4])

Esta traducción es la primera edición (primera impresión) publicada por Arca Ediciones en el año 2006. Son dos tomos, *Mahoma y el Korán*. Biografía (Tomo I) y *El Korán* (Tomo II) aunque en esta investigación estudiaremos únicamente el segundo tomo que corresponde a la traducción completa. La primera traducción del Corán se publicó en 1951 en Madrid por la editorial Aguilar, titulada *El Korán*, versión literal e íntegra. Traducción, prólogo y notas de Rafael Cansinos Assens. Posteriormente habrá reediciones en 1954, 1957, 1961, 1973 y 1981 de la misma editorial. En 2004, Veramar (Málaga) publicará una edición parcial y será ARCA en 2005 la que publique dos tomos.

Sobre su descripción física hay que decir que está encuadernada en tapa dura, su formato es 24 x 17 centímetros y consta de trescientas ochenta y una páginas. Destaca la cubierta ya que, a diferencia de las demás traducciones, contiene colores vivos y posee mucha información impresa. Enmarcado en primer plano y en letras de gran tamaño se observa el título de la obra: *El Korán* (escrito con la letra "K"). Debajo se lee "traducción directa, literal e íntegra de Rafael Cansinos Assens" en diferentes colores y fuentes seguido de un mosaico rectangular árabe que completa el final de la cubierta. Hay que mencionar dos detalles importantes. El primero es que aparece el nombre de la obra en árabe simulando letra manuscrita. Hay que recordar que el nombre completo del Corán en árabe siempre viene acompañado de *al-Karīm* pero no en esta ocasión. Y, en segundo lugar, situado en el margen superior derecho del cuadro la frase "no lo tocarán sino los purificados" acompañada de la frase original árabe, igualmente con letra manuscrita. Este detalle es interesante puesto que da lugar a dos lecturas. Cuando un

musulmán abre el Corán, ha de estar "purificado" (*al-ṭaḥirūn*), por lo que se podría pensar que Cansinos considera que es palabra de Dios y añade estas palabras para advertir al lector de una actitud respetuosa. Pero al mismo tiempo podría ser osado para algunos si se entiende que el traductor ha querido poner su traducción al mismo nivel que el original, hecho inaceptable para cualquier musulmán. Por otro lado, es significativo que resulte difícil encontrar en la cubierta el nombre de la editorial (en letras pequeñas insertadas en el marco de la portada). Tras dos páginas de guarda, encontramos una portadilla de nuevo con el título y ya en la portada, además del nombre del traductor y de la editorial, aparece un texto que expresa lo siguiente: "Versión directa, literal e íntegra, utilizando como base, según es traducción en Europa, la edición de Fluegel de 1833, cotejándola con la de el Cairo (rey Fuad), y teniendo también a la vista las más reputadas traducciones europeas del libro". Esta información, que suele aparecer en la introducción o prólogo, la encontramos en letras mayúsculas, centrada y en la misma portada. Ya en su reverso aparecen los datos completos de publicación: ISBN de los dos tomos, año, impresión, encuadernación y editorial, así como su página web.

Sobre Cansinos, podemos decir que no solo destacó en el campo de la traducción. Su trayectoria profesional como literato y traductor están marcadas por su personalidad y su carácter. Este hispalense nacido en 1884[67] en el seno de una familia humilde, recibió una marcada educación religiosa tanto en el ámbito académico como en el seno familiar. A los quince años se mudó a Madrid donde entró en contacto con el modernismo y muchas personalidades de la época. Las sospechas sobre sus orígenes le llevaron a investigar sobre su apellido descubriendo que era de ascendencia judía, hecho le acompañaría toda su vida y provocó que se convirtiera al judaísmo. Este aspecto de su vida no ha sido contrastado según recoge Martínez (2012: 36-38) ya que, para esta autora, se trataba de un judaísmo literario. Participó en campañas reinvidicativas de los judíos sefardíes, fue colaborador en revistas relacionadas con este entorno, aprendió hebreo y *yiddish* y todo ello le condujo a que se afirmara que era judío. En 1905 conoce al doctor Pulido y a un judío llamado Farache, con quienes participa activamente en la campaña filosefardí cuya objetivo era recuperar la memoria judía española. Pero esta condición influyó para que se dudara entregarle el Premio Chirel en 1925 ya que este galardón estaban inspirado en una persona católica por lo que Cansinos, tuvo que

[67] Según Fuentes (1976: 1), Cansinos nació en el año 1882.

aportar su partida de bautismo para demostrar que era oficialmente católico. Esta investigadora recoge un testimonio de Borges que viene a representar lo que, según ella, ocurría con Cansinos. Borges decía que si uno no era griego, español, italiano o moro, la única forma de tener cultura en los huesos era siendo judío. De esta forma, considera que si Cansinos reinvindicó sus orígenes judíos podía ser por temas literarios, al igual que Borges. Lo cierto es que, esta condición de converso le acompañó toda su trayectoria, dando lugar a todo tipo de teorías y sospechas al respecto. En la misma línea se sitúa Fuentes (1976: 3) quien también habla de la supuesta ascendencia judía que le llevó a una búsqueda genealógica intensa encontrando razones convincentes para creer que era judío aunque posteriormente el mismo Cansinos lo negara en una carta. Si era sincero en esa carta, Fuentes afirma que nunca se sabrá.

Por lo que se refiere a su producción literaria, debemos destacar que es extensa. Posee dos perfiles, como escritor y traductor. En cuanto el primero, en 1914 publica su primera obra, *El candelabro de los siete brazos*. Asiste y participa en las tertulias de la época (Café Levante, Pombo, etc.) y abandona el periodismo para dedicarse por completo a la literatura. Además, dirige la revista *Cervantes*. Durante esta época escribirá varias obras (la mayor parte permanece inédita) sobre textos bíblicos. En 1926 conoce a Josefina Megías, mujer que tuvo una enorme influencia en su vida. Los siguientes años los dedicará a la traducción. Para Fuentes (1976: 42), en sus traducciones se plantea el conflicto entre la letra y el espíritu. Empieza su relación con el editor Manuel Aguilar, que le encarga las *Obras Completas* de Dostoievski. En la dictadura militar de Franco, sufrió un expediente de depuración por ser judío y no publicó nada en España a partir de 1939. No obstante, algunas de sus obras no se imprimían en España como por ejemplo la traducción de Goethe. En 1945 terminó de traducir las *Las mil y una noches* y en 1949 traduce el Corán. La primera edición publicada ve la luz en 1951 con el título *El Korán,* versión literal e íntegra. Traducción, prólogo y notas de Rafael Cansinos Assens, en Madrid por la editorial Aguilar. Estrella (2005: 178) afirma que a Cansinos le interesa en este tipo de textos desestimar las acusaciones de falta de originalidad y plagio de las ediciones que le predecedieron y lo importante para él era buscar la especifidad de este libro en relación con las escrituras sagradas anteriores. Después vendría Andreiev, una antología de poetas persas y la obra

completa de Balzac. Finalmente, Cansinos fallecería en Madrid en 1964 a la edad de ochenta y un años[68].

Ahora bien, tras un breve repaso sobre su personalidad y producción literaria pasamos a analizar los peritextos y epitextos. En primer lugar, es necesario buscar al cliente. Cansinos, en sus palabras sobre la versión en español del Corán expone claramente que la idea de la traducción es fruto de la necesidad una traducción directa del árabe: "surgió muy naturalmente cuando nos ocupábamos en la traducción de *Las mil y una noches* donde las citas coránicas surgen a cada paso". Teniendo en cuenta esta información, podríamos pensar que el cliente de esta versión es el propio Cansinos. Sin embargo, durante su etapa traductora se dedicó casi exclusivamente a traducir para la editorial Aguilar, quien en esa fecha ya estaba en competencia con Janés, la otra gran editorial que más tarde publicaría, en 1953, la primera traducción del Corán de Vernet. Aguilar, también publicará otras obras de Cansinos, por lo que constituye el cliente ya que encarga y paga la traducción. Respecto a la casa editorial que nos concierne, tal y como apuntan sus siglas, "ARCA" se trata de la "Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens". Este organismo creado por su único hijo, promueve las obras del escritor sevillano y publica las obras más influyentes de la Edad de Plata en España[69].

Entre los peritextos de esta traducción en los que podemos observar la presencia del traductor, encontramos el prólogo o introducción de la obra, el glosario y las notas a pie de página. Respecto al primero, Cansinos lo denomina "Sobre nuestra versión española". En ella presenta la necesidad de una traducción directa del árabe, y lamenta el abandono de los estudios arábigos en contraposición con la producción extranjera en el mismo campo. Cansinos resalta que hay una "íntima" relación entre *Las mil y una noches* y el Corán, puesto que constituyen la representación de las literaturas profanas y sagradas respectivamente. Este apunte es muy relevante ya que se deja ver la actitud del traductor hacia la obra, como únicamente "literatura". Es interesante observar el lenguaje y el tono predominante en todo el apartado, expresiones como "con toda modestia", "por lo visto", "como es natural", reflejan la personalidad y la confianza que este traductor desprendía. En este sentido, el propio traductor expresa:

[68] Más información sobre la vida y obra el traductor en la página web de ARCA, Accesible en <http://proyecto.cansinos.org/foto-biografia.php?pag=1> [Última consulta: 16/04/2014].

[69] Información extraída del siguiente enlace, Accesible en <http://www.cansinos.com/content/la-editorial> [Última consulta: 16/04/2014].

> […] nuestra traducción del *Korán* se sale, en muchas ocasiones, de lo convenido y muestra una fisonomía personal, de restos orientales que la sitúa en ese término medio de lo morisco o mudéjar y la acerca más al texto árabe que las versiones en otras lenguas, menos afines a las semíticas.

Poco a poco se va desglosando la norma: utilización de voces más o menos arcaicas y desusadas pero vigentes ("para dar más color arábigo"); aproximación a la genuina intención del texto a través de la significación primaria de los términos; mantener la aliteración en la medida de lo posible; búsqueda de equivalentes exactos; y literalidad. Igualmente, pone de manifiesto las dificultades encontradas a través de numerosos ejemplos sobre lo que justifica al mismo tiempo su elección final.

Otras de las observaciones interesantes que incluye es la aparición del posible lector ideal o en potencia: "Ofrecer a nuestros amigos, los musulmanes de África y Oriente, una versión de su libro sagrado, en forma digna de él, es rendirles un homenaje y una demostración de simpatía cordial". De nuevo, esta frase es una prueba más de la personalidad de Cansinos. Esta observación se vuelve a ver en el párrafo siguiente:

> Es corriente que los traductores encarezcan la importancia de su labor midiéndola por el esfuerzo que les ha costado y que, por un sentimiento natural de ingenua egolatría, pretendan que su versión es impecable y, desde luego, superior a todas las anteriores. En nuestro caso, podríamos afirmar esto último sin frisar en la sospecha egolátrica, ya que nuestra versión es directa y las que hasta aquí […] no lo eran.

Teniendo en cuenta esta información, podríamos decir que, esa "personalidad marcada" que apuntábamos al principio, llega a la cúspide en esta frase. Sin embargo, al final del apartado pone fin a esta demostración de egolatría admitiendo que sería una ilusión y una vanidad considerar que su traducción es perfecta.

Por lo que respecta al glosario (acompañado de un índice analítico) está formado por los términos que ya están explicados en las notas al pie así como otras acepciones. Finalmente, haremos referencia a las notas a pie de página. Estas destacan por su concisión y ausencia de citas largas. Se reservan para ofrecer otra posible traducción, comentarios históricos o que aluden a otros textos bíblicos e incluso, a "correcciones"[70] del original, detalle interesante ya que él mismo se atribuye una labor que sobrepasa su

[70] Cansinos en su traducción se atreve a corregir el original añadiendo lo que sería más adecuado o correcto según su criterio: Anacoluto…el sentido parece ser que Alá no necesita anotar lo que los hombres hacen. p. 135. (Corán, 13. 33)

labor como traductor y que demuestra una vez más la actitud de "libro de literatura" que adopta hacia el Corán.

Sobre los epitextos, debemos mencionar la valoración de la crítica y las fuentes consultadas. Son muchos los que critican el exceso de literalidad, la búsqueda estético-literaria y el uso incondicional de léxico arcaizante. Así pues, por ejemplo Epalza (2004: 66) expresa:

> Como elemento literario arcaizante Cansinos introduce algunas expresiones del castellano actualmente obsoletas y hasta incorrectas, particularmente con la pretensión de imitar las traducciones de los moriscos o musulmanes de las sociedades españolas del XVI, conocidas por la publicación de fragmentos coránicos, ya a principios del siglo XX.

Otros como Buenaventura (2012) comenta a propósito de sus traducciones que aprovecha que nuestra lengua posee una gran cantidad de palabras de origen árabe, lo cual supone una ventaja incomparable con ninguna otra lengua. Prefiere en todo momento el uso de estos términos, recurso que estima como un grado de manipulación ya que se introduce una intención de la que carece el original.

Fuentes por su parte (1976: 42-3) estima que es un traductor de cualidades excepcionales y que entre la literalidad y el estilo libre, Cansinos estaría en el término medio donde se encuentra la virtud. Cabanelas (1951: 496-8) está de acuerdo con la máxima de mantener la fidelidad al original pero critica la rigidez sintáctica y el uso de léxico empleado por moriscos ya que, si su traducción va dirigida a un lector amplio, estas técnicas dificultan la comprensión del mismo porque no todos los lectores están familiarizados con este tipo de vocabulario. Sin embargo, felicita a Cansinos así como a la editorial Aguilar por una traducción tan necesaria y esmerada tanto en la forma como en el contenido.

En cuanto a las exégesis consultadas, destacaremos que la mayor parte de estas fuentes eran europeas, versiones del Corán traducido en otras lenguas. Por ejemplo, Cansinos señala las "traducciones de Sale, Kasimirski, Montet, Blachère" entre otros. Incluye al final de la traducción una bibliografía sobre las obras consultadas y nos llama la atención la ausencia de exégesis clásicas o fuentes en árabe aunque supone un primer acercamiento medio serio a partir de fuentes occidentes hacia la figura del Profeta.

Por lo tanto, y como hipótesis a corroborar podemos decir que el TM de Cansinos es una versión que representa el culmen de la literatura sagrada, directa del

árabe en la que prima fidelidad extrema hasta la literalidad. Rigidez sintáctica y uso excesivo de léxico arcaizante lo que dificulta su lectura. Acercamiento a la significación primaria de vocablos.

Para conseguir esto, las técnicas o aspectos que hemos de esperar serían:

- Ausencia de técnicas que permitan la naturalización de las expresiones como la modulación, alteración sintáctica o inversión entre otras.
- Uso excesivo de voces árabes transcritas o arabismos.
- Equivalencias en la medida de lo posible.
- Mantenimiento del número de palabras en las aleyas traducidas.
- Búsqueda de la concisión en aquellos términos de difícil traducción y que también son concisos en la lengua origen.
- Uso de significados primarios en verbos generales.
- Transcripciones fonéticas en los NN PP.
- Toque exótico a través del léxico arcaizante.

5 Estudio macro-textual o macro-estructural (Segundo Nivel)

Recordemos que en esta fase se abordan la forma física de las traducciones y con ello, nos referimos a su distribución, el título principal y de las suras. Por razones de extensión y de claridad, solo repararemos en aquellas suras que contienen el *maṯal* y que conformarán el corpus de nuestro trabajo. Tendremos en cuenta los originales en los que se han basado los traducores y su adecuación al mismo. No obstante y como ya señalamos en el primer nivel, las diferencias entre ejemplares o copias son mínimas y el margen de error radica principalmente en la numeración.

5.1 Título de la obra

Decía Fuentes que el título es el protagonista y le atribuía tres funciones. Concretamente, el título y al mismo tiempo término en árabe (*Al-Qurʾān*) para los arabófonos provoca estos tres efectos: permite su identificación (desde una perspectiva religiosa, es una obra única e inimitable), permite esbozar el contenido (palabra de Dios para los musulmanes) y su sonido provoca un sentimiento inexplicable y particular en cada musulmán. Ahora bien, en lengua española no ocurre lo mismo. *Al-Qurʾān* ha pasado a nuestra lengua en forma de transcripción fonética o calco al igual que en otros idiomas. En español, encontramos dos variantes, "*Alcorán*" o el "*Corán*". En cuanto a la primera manifestación fonética, algunos investigadores como Saavedra (1878: 16) considera que se debe denominar con el artículo del mismo modo que todas las voces arábigas que han pasado a nuestra lengua por regla general, tomadas de viva voz por el uso. Otros estudiosos sin embargo, prefieren nombrarlo sin artículo. Este es el caso de los cuatro traductores respecto a sus TM.

En árabe, el término *Qurʾān*, según la obra *Al-mufradāt fī garīb al-Qurʾān* de ʾAṣfahānī (2008a) significa " recitación ". En la misma línea, Roser (1994b: 629) señala que significa "recitación", el "discurso recitado". Tiene la capacidad de evocar, provocar y estimular el corazón de los fieles con solo nombrarlo en voz alta. En árabe, aparece acompañado generalmente del término *al-Karīm* (normalmente traducido como "noble"), adjetivo que aparece en pocas traducciones[71] sobre todo en las en más comerciales en la mayor parte de las lenguas europeas.

[71] Hay que destacar que Melara (1996) en su edición bilingüe agrega el adjetivo "Noble" mientras que Muṣṭafā Hallak en su traducción de 1998 añade "Sagrado".

En cuanto a las soluciones traslativas, la norma es clara: transcripción fonética aceptada por la comunidad, naturalizada y normalizada. El Corán, con "c" y acentuado ya forma parte de la lengua. La letra *qāf* se ha transformado en "c" al igual que otras voces arábigas que se han incorporado a la lengua española. Todos los traductores, a excepción de Cansinos que lo escribe con "k", han recurrido a esta técnica como procedimiento traslativo.

Pero al título se le añaden más elementos (aunque en un segundo plano) en cada uno de los TM. Así pues encontramos "Edición comentada de Raúl González Bórnez", "Traducción y comentarios de Abdel Ghani Melara Navío" o "Traducción directa, literal e íntegra de Rafael Cansinos Assens". En todos ellos, el término *al-Karīm* no aparece aunque en ocasiones esta decisión de no incluirlo depende de la editorial[72]. De cualquier forma, el hecho de que la mayor parte de las traducciones solo lleven por título *El Corán* es una mera cuestión formal, estética, de espacio e impacto probablemente de la editorial. Al igual que la Biblia o la Torá, son títulos concisos que llegan problablemente mejor al lector y cause un efecto recordatorio e identificativo. No obstante, *al-Qurʾān* además es denominativo y expresivo en árabe y su versión en español no refleja el matiz de "recitación", de la evocación espiritual.

5.2 Capítulos y sus títulos

En esta fase, estudiaremos la división interna del Corán. Está formado por ciento catorce suras y 6236 aleyas tanto en *Ḥafṣ*, 6239 en *Warš* y 6226 en la versión de Flügel. Este cambio se debe a las lecturas de las diferentes escuelas pero para ello, existen tablas de correspondencia (Gómez, 2009: 15).

En cada sura se especifica si fue revelada en Meca o en Medina aunque esta división no afecta al orden. Cabe destacar que existe otra división pero que se usa para facilitar la recitación y el aprendizaje: treinta "partes" o *ŷuzʾ*, cada una contiene dos *ʾāḥzāb* o "secciones" (sesenta) y a su vez están divididas en otras más pequeñas llamadas "cuartos". Estas divisiones se reflejan en el texto sagrado, representadas en los márgenes.

[72] Melara es uno de los que sostiene esta opinión. En su entrevista personal también señaló que tampoco le gusta llamarlo el "Noble Corán" porque el Corán no es el "Corán" como tal sino una traducción-comentario del original (Kamil, 2015: 293). En cambio, como ya apuntábamos en apartados anteriores, para El-Madkouri (2006: 91-3) por ejemplo, se trata de una omisión intencionada.

En cuanto a la disposición de estas marcas en el texto, depende de la lectura, así como de la editorial. Como vimos en el primer nivel, estas son las únicas alteraciones posibles que se observan ya que fueron añadidas para ayudar en la lectura y a la recitación. Por lo tanto, cada casa de publicaciones podrá disponer del espacio conveniente para indicarlos según le interese.

Respecto a los ejemplares tanto de *Warš*, *Ḥafṣ* o la versión de Flügel comienzan por la primera sura (*al-Fātiḥa)* y terminan por *al-Nās*. La primera sura así como las primeras aleyas de *al-Baqara*, aparecen enmarcadas con decoración árabe. Todas las suras (salvo la novena) van encabezadas por la *Basmala*. A medida que vamos pasando las páginas, el marco se hace más sobrio y aparecen las aleyas ocupando la página completa. En la versión de Flügel, los títulos de las suras están enmarcados en color rojo y negro alternándose. En nuestra copia *Ḥafṣ*, los títulos de las suras se sitúan fuera del recuadro. En la parte superior izquierda se observa el nombre de la sura y a la derecha el número del *ŷuzᵓ*. La separación de los *ᵓāḥzāb* se ubica en los márgenes (derecho o izquierdo) a la altura de la marca correspondiente en el cuerpo del texto (símbolo) junto con el número del *ḥizb* y el cuarto correspondiente. En estos márgenes también se recogen los movimientos físicos que debe realizar el creyente durante la recitación (*saŷŷda-rukkaᶜan*) representados también en el cuerpo del texto por un guión. En cuanto a los datos de la revelación, se recogen al final de la obra en un índice donde se aprecia el número y nombre de las suras, el número de páginas y el periodo correspondiente. Existen reglas en la recitación del Corán así como en la disposición de la numeración. Una de las más destacadas es la imposibilidad de escribir el número de la aleya al principio de esta (siempre debe ir al final). Ahora bien, esta es la principal diferencia física visible de los traductores ya que, salvo González, el resto la sitúa al principio. En caso de Melara comenta al respecto que esta decisión se debe al propio editor con el objetivo de lograr una mejor identificación de las mismas (Kamil, 2015: 292).

Respecto a la lectura *Warš*, la disposición de las marcas es ligeramente diferente. También se marcan los *ᵓāḥzāb*, los nombres de las suras, numeración al final de ellas y las marcas de recitación aunque dispuesto en los márgenes de diferente forma. En cualquier caso, la esencia es la misma independientemente de la lectura o de la editorial en la que se adquiera. En la versión de Flügel, el número de aleya, a diferencia de las dos versiones anteriores, se sitúa la principio de cada una y las divisiones fuera del marco de la sura. Otra diferencia destacable de esta versión es la aparición de las

distintas denominaciones que pueden poseer algunas suras (véase el apartado 1.3.2) en el índice.

En cuanto a los diferentes TM, vamos a presentar las observaciones más relevantes sobre la disposición textual y el diseño de cada traductor:

5.2.1 TM[1]

En el encabezado, a la derecha encontramos el número de la parte (*ŷuzᵓ*) pero no se advierten las divisiones de los *ᵓāḥzāb*. En cambio, Cortés añade títulos o comentarios entre corchetes sobre el tema que se va a abordar en cada sura en un intento de contextualizar y orientar al lector. Al principio de cada una de ellas, aparece centrado el término "sura" acompañado del número correspondiente, seguido del título (traducido), lugar de la revelación entre paréntesis (medinesa o mecana) junto con el total de aleyas. La *basmala* aparece en tono exclamativo y en letra cursiva. Hay que mencionar que las notas a pie de página aparecen numeradas desde el cero (que se corresponde con el título de la sura) y en ellas se explica la posible procedencia de su denominación. En cuanto a las letras misteriosas, es curioso observar la forma de representarlas: *'lm*. Si observamos, la *ālif* pasa a ser representada por una comilla o acento agudo, mientras que las demás se representan por el grafema español correspondiente. En esta edición no encontramos ningún sistema de transcripción de Cortés pero en otras ediciones sí que aparece (por ejemplo, la de 1997). En esta línea, resulta interesante ver cómo la comilla o acento agudo, símbolo elegido por el traductor para representar la *hamza*, es también el elegido en este caso. Esta decisión afecta a nivel fonético ya que pasaría a ser leída como "coma", "ele", "eme" respectivamente, en el mejor de los casos. En cuanto a la numeración de las aleyas se sitúan al comienzo de cada sura.

5.2.2 TM[2]

No usa el término "sura" sino que opta por "capítulo". Al principio de cada una aparece el término "capítulo" acompañado del número correspondiente, seguido del título en negrita y en cursiva. A continuación le sigue la *Basmala,* también en este formato. La primera sura (*al-Fātiḥa*) así como la primera página de la segunda (cinco primeras aleyas de la sura *al-Baqara*) aparecen en cursiva y centrado. Esto nos hace recordar el formato del Corán en árabe donde se resaltan estas dos páginas, como ya vimos anteriormente. Todas las suras siguientes mantienen el tipo de letra, la alineación justificada y con la numeración de las aleyas al final, siguiendo la regla. Respecto a

cada *ŷuzʾ*, González lo denomina “partes” y lo sitúa al principio de cada una (un total de treinta) aunque no marca los *ʾāḥzāb*. El número de página aparece en el margen superior derecho acompañado del título y numeración de las suras. En cuanto a los datos de la revelación, vienen recogidos en un listado-índice al final de la traducción.

5.2.3 TM[3]

Melara comienza por el número de la sura, seguido del término “sura” y acompañada del título, y todo esto en mayúsculas (negrita). Debajo, añade una explicación en la cual se especifica el número total de aleyas, así como si pertenece al periodo mequí (mecano) o medinense (medinés). Añade además una explicación donde se expone el orden de revelación de las mismas junto con información sobre los momentos más importantes. Todo ello aparece en cursiva. Respecto a la *Basmala*, está en negrita y tras ella aparecen las aleyas con la numeración al principio de la misma y entre paréntesis. En cuanto a las notas a pie de página, como ya dijimos, aparecen ubicadas en el cuerpo del texto en un tamaño visiblemente más pequeño. En el encabezado aparece la misma información que viene en mayúsculas más el número de aleyas totales por página y el número de página aparece en el margen inferior derecho en la página de la derecha y en el margen inferior izquierdo en la página de la izquierda.

5.2.4 TM[4]

Está impreso a doble columna y posee notas a pie de página. Cansinos usa el término “azora” como denominación y así lo refleja en cada una de ellas. En el encabezado aparece el número de página junto con el nombre de la sura y su numeración correspondiente. Junto al término “azora” (centrado) encontramos el número romano equivalente. El título de la sura está en mayúsculas y debajo la trascripción fonética (entre corchetes y en cursiva) acompañada de una nota al pie donde añade más información, como por ejemplo, la procedencia del título de la sura. Debajo de estos datos, señala el lugar de revelación (usando los términos “mekkí” o “mediní”) junto con el número de aleyas totales. Y finalmente y centrado aparece en cursiva la *Basmala*. Sobre las letras misteriosas, dice *ālif, lām, mīm*.

Las aleyas vienen numeradas al principio y las notas al pie hacen un total de 785. Las adiciones aparecen marcadas entre corchetes para distinguirlas del original. Respecto a las divisiones de recitación, no existe ninguna referencia.

5.2.5 Cuadro comparativo

En cuanto a la contextualización de cada uno de los *ʾamṯāl*, a continuación ofrecemos un cuadro comparativo de los TO con los TM. El objetivo es detectar las principales diferencias en la numeración por un lado y en el tratamiento de los títulos de las suras por otro.

TO **SURAS** (total aleyas) *maṯal* (aleya/s)	TM[1]	TM[2]	TM[3]	TM[4]
2 (286) *maṯal 1* (17-8) *maṯal* 2 (26) *maṯal* 3(171) *maṯal* 4 (214) *maṯal* 5 (261) *maṯal* 6 (264) *maṯal* 7 (265) *maṯal* 8 (275)	284 La vaca (17-8) (26) (171) (214) (261) (264) (265) (275)	286 La vaca (17-8) (26) (171) (214) (261) (264) (265) (275)	286 La vaca (17-8) (26) (171) (214) (261) (264) (265) (275)	286 La vaca (16-7) (24) (166) (210) (263) (266) (265) (276)
3 (200) *maṯal* 9 (59) *maṯal* 10 (117)	200 La familia de Imrán (59) (117)	200 La familia de ‘Imran (59) (117)	200 La familia de Imran (59) (117)	200 La familia de Imran (52) (113)
6 (165) *maṯal* 11 (122)	165 Los rebaños (122)	165 Los rebaños (122)	165 Los rebaños (122)	165 El ganado (122)
7 (206) *maṯal* 12 (175-6)	206 Los lugares elevados (175-6)	206 Los lugares elevados (175-6)	206 Al-A’raf (175-6)	205 La pared medianera (174-5)
10 (109) *maṯal* 13 (24)	109 Jonás (24)	109 Jonás (24)	109 Yunus (24)	109 Yunus (25)
11 (123) *maṯal* 14 (24)	123 Hud (24)	123 Hud (24)	123 Hud (24)	123 Hud (26)
13 (43) *maṯal* 15 (17) *maṯal* 16 (35)	43 El trueno (17) (35)	43 El trueno (17) (35)	43 El trueno (17) (35)	43 El trueno (18) (35)
14 (52)	52 Abraham	52 Abraham	52 Ibrahim	52 Ibrahim

ma<u>t</u>al 17 (18) *ma<u>t</u>al* 18 (24-6) *ma<u>t</u>al* 19 (45-6)	(18) (24-6) (45-6)	(18) (24-6) (45-6)	(18) (24-6) (45-6)	(21) (29-31) (47)
16 (128) *ma<u>t</u>al* 20 (60) *ma<u>t</u>al* 21 (75) *ma<u>t</u>al* 22 (76) *ma<u>t</u>al* 23 (112)	128 Las abejas (60) (75) (76) (112)	128 La abeja (60) (75) (76) (112)	128 La abeja (60) (75) (76) (112)	128 La abeja (60) (77) (78) (113)
18 (110) *ma<u>t</u>al* 24 (32-44) *ma<u>t</u>al* 25 (45)	110 La caverna (32-44) (45)	110 La Cueva (32-44) (45)	110 La caverna (32-44) (45)	110 La ajaquefa (31-42) (43)
22 (78) *ma<u>t</u>al* 26 (73)	78 La peregri-nación (73)	78 La Peregri-nación (73)	78 La peregri-nación (73)	78 Del alhage (73)
24 (64) *ma<u>t</u>al* 27 (35)	64 La luz (35)	64 La luz (35)	64 La luz (35)	64 La luz (35)
29 (69) *ma<u>t</u>al* 28 (41)	69 La araña (41)	69 La Araña (41)	69 La araña (41)	69 La araña (41)
30 (60) *ma<u>t</u>al* 29 (28)	60 Los bizantinos (28)	60 Los bizantinos (28)	60 Los romanos (28)	60 Los griegos (27)
36 (83) *ma<u>t</u>al* 30 (13-30) *ma<u>t</u>al* 31 (78-9)	83 Ya Sin (13-30) (78-9)	83 Ya S<u>i</u>n (13-30) (78-9)	83 Ya Sin (13-30) (78-9)	83 Ya, Sin (12-29) (78-9)
39 (75) *ma<u>t</u>al* 32 (29)	75 Los grupos (29)	75 Los grupos (29)	75 Los grupos (29)	75 Los tropeles (30)
43 (89) *ma<u>t</u>al* 33 (57-9)	89 El lujo (57-9)	89 Los adornos (57-9)	89 Los dorados (57-9)	89 Los dorados (57-9)
47 (38) *ma<u>t</u>al* 34 (1-3) *ma<u>t</u>al* 35 (15-6)	38 Mahoma (1-3) (15-6)	38 Mu<u>h</u>ammad (1-3) (15-6)	38 Muhammad (1-3) (15-6)	40 Mohammed (1-3) (16-8)
48 (29)	29 La victoria	29 La Victoria	29 La conquista	29 La victoria

maṯal 36 (29)	(29)	(29)	(29)	(29)
57 (29) *maṯal* 37 (20)	29 El Hierro (20)	29 El Hierro (20)	29 El hierro (20)	29 El hierro (19- 20)
59 (24) *maṯal* 38 (14-6) *maṯal* 39 (21)	24 La reunión (14-6) (21)	24 El destierro (14-6) (21)	24 La concentra-ción (14-6) (21)	24 El éxodo (14-6) (21)
62 (11) *maṯal* 40 (5)	62 El viernes (5)	11 El viernes (5)	11 El viernes (al-yumu'a) (5)	11 La aljama (5)
66 (12) *maṯal* 41 (10) *maṯal* 42 (11-2)	12 La prohibición (10) (11-2)	12 La prohibición (10) (11-2)	12 La prohibición (10) (11-2)	12 El veto (10) (11-2)
74 (56) *maṯal* 43 (31)	56 El envuelto en un manto (31)	56 El arropado (31)	56 El arropado (31)	55 El arrebujado (31-4)

En primer lugar, si tenemos en cuenta la numeración total de las aleyas en el TO y los TM observaremos que todos, salvo Cansinos, coinciden (Cortés no se ajusta en el *maṯal* 2). Lo mismo ocurre en la numeración de las aleyas de los *ʾamṯāl*. En ocasiones, podemos ver que el número de aleyas totales es correcto pero el número de la aleya en la que empieza el *maṯal* no coincide. Un ejemplo de ello es el *maṯal* 21, Cansinos lo ubica en la aleya 77 pero el número de aleyas totales coinciden (128). Este hecho es significativo porque pone de manifiesto una alteración consciente (si el traductor ha cambiado la extensión de las suras) o inconsciente (si el traductor justifica su alteración basándose en la versión utilizada, la de Flügel en este caso).

En segundo lugar, sobre el tratamiento de los títulos de las suras, hay que destacar que están formados por: nombres propios[73] (véase apartado 1.3.3.1.), términos marcados culturalmente, letras y nombres comunes. Barādah (2005: 82-87) los agrupa en tres tipos: traducibles o asequibles (nombres propios, nombres de animales y nombres de astros); problemáticos (contienen matices); e intraducibles o muy problemáticos (letras misteriosas). No obstante, consideramos que esta división no se

[73] En el tercer nivel se estudiarán con más detalle los NN PP puesto que dedicaremos un apartado a analizar este aspecto.

adaptaría a nuestro esquema de análisis, en primer lugar porque solo estudiamos veinticuatro suras y en segundo lugar por su complejidad. Como hemos visto, el tratamiento de los NN PP es un proceso complejo que en ocasiones responde a factores culturales-religiosos más que al ámbito de la traducción. De este modo, proponemos dos grupos: primero, los títulos formados por nombres propios y segundo, los sustantivos comunes. Este último está formado por términos (connotados o no) y letras.

En cuanto a las técnicas de traducción en general de estos dos grupos, debemos señalar dos tendencias claras: técnicas que buscan la adecuación al polo origen y las que prefieren una aceptación en el polo meta. Cortés y González pertenecen al segundo grupo ya que ambos han optado por un tratamiento parecido para los dos grupos ya mencionados. Así pues, para los NN PP han recurrido a una traducción, adaptación o sustitución cultural puesto que ofrecen el equivalente en español. Para aquellos sin equivalencia, han llevado a cabo una transcripción fonética. Sobre este último procedimiento observamos algunas diferencias que condicionan el productor final ya que ya cada traductor emplea un sistema distinto. Mientras que Cortés prefiere prescindir de signos diacríticos usando las letras presentes en el alfabeto español, González los mantiene sobre la "h" para diferenciarla del fonema español y añade refleja la letra *ʿayn* con una coma a la izquierda. Además, Cortés adapta ciertos nombres a las reglas ortográficas de la lengua meta como se observa en "Imrán". Igualmente, habría que hacer una mención especial al tratamiento del nombre del Profeta. Si observamos, Cortés usa Mahoma, nombre propio considerado peyorativo para algunos que remontan su origen a un sacerdote enemigo del islam. No obstante, no todos lo consideran un término negativo y muchos investigadores defienden su uso incluyéndolo en sus artículos y traducciones. Nos referimos por ejemplo a Epalza (2008-43-6) quien lo utiliza en su versión al catalán del Corán y apunta algunas razones: fonéticas, debido a la dificultad en la pronunciación; etimológicas, con la presencia de la raíz trilítera; o histórico-religiosas, en la que se atribuye su aparición a los propios musulmanes del momento. Sea cual fuere su origen puesto que no hay unanimidad al respecto, lo cierto que Cortés es consciente de la confrontación que implica su uso[74] pero decide usarlo siendo coherente con su norma en el tratamiento de los NN PP. Por su parte, González usa Mu<u>h</u>ammad (con esta transcripción).

[74] Cortés expresa en una entrevista (2003: 68), "hay que saber mucho para darse cuenta de ese matiz peyorativo".

Respecto a los nombres comunes, realizan una traducción de todos los términos, marcados o no culturalmente. Aquellos términos cuyo trasvase suponen un problema, ofrecen la traducción "aproximada" (generalizando o particularizando). Para los que están formados por letras, recurren a la transcripción fonética según el sistema mencionado en el párrafo anterior.

Por otro lado, los traductores que escogen una adecuación al polo origen son Melara y Cansinos a través del uso de la transcripción fonética como procedimiento aunque con formas de proceder diferentes. Al igual que los traductores ya citados, cada uno elige un sistema de transcripción diferente. Así pues, Melara usa las vocales "a-i-u" mientras que Cansinos también recurre a la "e-o" en ciertos NN PP como por ejemplo, Mohammed, Noh o Loth. Si observamos este último nombre propio, las letras "th" responden más a la influencia del sistema de transcripción inglés que español. Melara también mantiene la letra *ᶜayn* aunque prescinde de los signos diacríticos y acentúa algunos NN PP. En Melara, este recurso se hace extensible al tratamiento de nombres comunes marcados culturalmente y a letras misteriosas aunque en ocasiones opta por la combinación de varias técnicas (*El viernes- al-yumu'a*). En cuanto a Cansinos, coincide con él tanto en el tratamiento de los NN PP como de los nombres comunes. Su principal característica es la literalidad, hecho que se hace visible en la elección del léxico, voces arábigas que conservan su vigencia aunque no son actuales (*alhage*, *ajaquefa*, *aljama*).

Llegados a este punto, habría que preguntarse sobre cómo afectan estas técnicas y qué influencia tienen en el lector. Moya (2000) afirmaba que para que una traducción sea aceptable, habría que actuar según lo que los lectores de la cultura meta esperan. En esta línea, observamos como Cortés y González se acercan a esta definición a través de la elección de los procedimientos descritos ya que como bien enuncian en su prólogo, pretenden conseguir una versión fluida, sencilla y que ponga de manifiesto la relación con los textos religiosos anteriores. La adaptación de los NN PP y la facilidad en la lectura de las transcripciones (sobre todo la simplicidad de Cortés) provoca un acercamiento al lector de la cultura meta que adquiere un protagonismo indiscutible. Además, la acentuación siguiendo las reglas de ortografía española, además de un guiño permite una locución cercana al TO. Sin embargo, González marca la diferencia con el tratamiento del nombre del Profeta, de Dios en la *Basmala* y con el empleo de ciertos signos diacríticos dejando entrever su respeto al TO y su confesión religiosa. El lector de estas versiones identifica al personaje, lo sitúa en el tiempo y siente un acercamiento

a su cultura meta. No obstante, este acercamiento según Barādah (2005) así como otros muchos investigadores musulmanes, provoca una confusión en el lector puesto que a pesar de que comparte personaje, no coinciden las historias, lo cual serían un error grave y malintencionado. Y esta línea es la que sigue Melara con la transcripción de cualquier NN PP. El lector español puede no reconocer al personaje como en el caso de Jesús por ejemplo, pero de esta forma se evitaría la confusión y comparación a favor de la fidelidad al TO. En otras palabras, esta postura de Melara es deliberada y consciente. Esta decisión provoca que su versión se dirija a un público más concreto, probablemente musulmán converso que ya tiene nociones del islam. Por último, las técnicas empleadas por Cansinos no van en la misma dirección de Melara. Aunque el lector tampoco podría localizar ciertos NN PP, esta elección obedece a un intento por mantener la fidelidad extrema al TO más que a razones religiosas. En resumen, el tratamiento de los NN PP por parte de los cuatro traductores es coherente la norma emitida en sus prólogos.

A continuación, nos gustaría profundizar más en algunas opciones de la tabla sobre la traducción de los nombres comunes. Existen en nuestro corpus siete títulos en los que las traducciones no coinciden, son muy dispares o incluso se da una propuesta por traductor. Esto reponde a los criterios tenidos en cuenta por cada traducción así como a la elección de la técnica para su traslado. Uno de los títulos más interesantes aparece en la sura 7. *Al-ʿArāf* es considerado un NN PP para los musulmanes ya que es el nombre que recibe la división existente entre el paraíso y el infierno desde un punto de vista religioso. Sin embargo, solo Melara es coherente con las técnicas aplicadas hasta ahora ya que mantiene la transcripción fonética en los NN PP así como en otros términos connotados o marcados desde un punto de vista religioso-cultural. El resto, procede a su traducción aproximada. Cortés y González optan por "los lugares elevados", título que Cortés especifica en una nota a pie de página de donde procede tal denominación, de la primera vez que a aparece el término en cuestión en la aleya 46. Por su parte Cansinos opta por "la pared medianera", una traducción más literal, evocadora que permite al lector hacerse una imagen visual del significante. Los tres han llevado a cabo una traducción exegética, técnica que veremos en más ocasiones como por ejemplo en la sura 30 (*al-Rūm*). En esta caso, Cortés y Gonzáles de nuevo han optado por la misma solución, y Melara y Cansinos por otras dos diferentes. El término *al-Rūm* en árabe, literalmente hace referencia a "los romanos", propuesta de Melara. Sin embargo, este grupo, esta civilización de la época en la que vivía el Profeta, se

caracterizaba por dos rasgos: eran cristianos y hablaban griego. Esto nos hace pensar que se tratata de los Bizantinos que por aquel entonces eran los que residían en la zona y cuyas características coinciden con la historia. Eso justificaría la opción de Cortés y Gonzáles mientras que Cansinos opta por una particularización ("griego") que recoge una característica pero no el resto.

La constante de generalización o particularización se observa también en los títulos de las suras 43 y 66. En la primera, solo González usa un término más general al igual que en árabe que engloba materiales, decorado, arreglos, etc, esto es, cualquier detalle para embellecer mientras que el resto particulariza recogiendo solo un aspecto del término. En el caso de la sura 66, solo Cansinos usa un término más concreto, aplicable generalmente a otro campo y el resto opta por un término general que recoge todos los aspectos al igual que el árabe.

También observamos diferentes puntos de vista (trasposiciones) como técnicas de traducción. Un ejemplo de ello es el título de la sura 48 (*Al-fatḥ)*, procede de la raíz *f-t-ḥ* cuya acepción más general es "abrir" y en este caso se aplica a la recompensa o regalo que Dios le dió al Profeta cuando le permitió entrar en la ciudad de Meca. En español, "victoria" hace referencia al hecho de "ganar", conseguir algo por tener ventaja o por ser superior en algo. En el caso de "conquista", supone que esta recompensa ha sido fruto de un esfuerzo mayor, connotación que el árabe no tiene.

Por último, encontramos traducciones exegéticas. Una de ellas se observa en el título de la sura 59. Este caso es interesante puesto que existen cuatro opciones traductológicas, una por cada traductor. En árabe, *al-ḥašr* procede de la raíz *ḥ -š-r* que significa "reunir" pero de forma apretada y para ello tiene que estar formado por mucha gente, por un grupo para salir de algún sitio o situarse a las afueras. De las cuatro opciones, solo Melara recoge estos matices al traducir por "concentración". El término "reunión" no conlleva necesariamente el hacinamiento y el "destierro" puede ser de una persona. Ahora bien, si observamos la opción de González y Cansinos observamos que probablemente hayan tenido en cuenta alguna exégesis. Y es que, *al-ḥašr*, también se le conoce como la sura *Banū Naḍīr* (un grupo de judíos) y según algunas exégesis en esta sura hay una comparación de la salida en masa de los judíos fuera de la ciudad en la época del Profeta con el día del juicio final en el que Dios también nos va a reunir "en masa" a su juicio. Quizás, este sea el motivo por el que Cansinos, en alusión a también la salida de los judios en busca de la tierra prometida (el éxodo), en un intento de

rememorar este acontecimiento en el que el mismo pueblo se vio involucrado, ha optado por esa opción.

6 Estudio micro-textual o micro-estructural (Tercer Nivel)

6.1 Tratamiento del *maṯal*

En este apartado vamos a estudiar el término *maṯal* en las diferentes formas en las que aparece. Puede presentarse aislado como sustantivo, formando parte de una estructura fija como primer o segundo elemento, o incluso de las dos. Estas formas son:

a) *maṯalu-hum ka- maṯali*

Cortés	González	Melara	Cansinos	Sura. Aleyas (*Maṯal*)
son como	semejan a	se parecen a	su semblanza como	2. 17-18 (1)
son como	ejemplo… es como	son como	son semejantes	2. 171 (3)
son semejantes	son similares	se parecen a	símbolo-símbolo	2. 261 (5)
es semejante a	es semejante	es como	semblanza… es como semblanza	2. 264 (6)
son semejantes	son como	se parecen a	símbolo… como símbolo	2. 265 (7)
es semejante	es semejante	es como	símbolo… como símbolo	3. 59 (9)
es semejante	es semejante	es como	semblanza… como semblanza	3. 117 (10)
pasó con él como pasa con…	ejemplo es como	es como	semblanza… como semblanza	7. 175-6 (12)
son semejantes	ejemplo… es como	son como	semblanza… como semblanza	29. 41 (28)
son semejantes	son semejantes	se parecen a	semblanza… como semblanza	62. 5 (40)

Se trata de una estructura introductoria prototípica del *maṯal* claro o explícito. Está formada por dos sustantivos en diferentes casos (nominativo y genitivo respectivamente) acompañados por una preposición, la *kāf tašbiḥ*. Ambos sustantivos proceden de la raíz trilítera *m-ṯ-l* y pueden aparecen en este orden, *maṯalu-hum ka-maṯali*, o bien con palabras o expresiones intercaladas pero cuyo significado es el

mismo aunque se encuentren alejadas las dos partes de la expresión. Si intentáramos una traducción literal resultaría una frase forzada aunque fiel a la estructura gramatical del árabe: "su semblanza como semblanza". Este recurso es el utilizado por Cansinos en la mayoría de las apariciones llegando incluso a mantiener el orden y el número de palabras. En árabe esta estructura reiterativa es bella, propia del lenguaje culto y denota riqueza lingüística pero en español la traducción literal provoca extrañeza. Los demás traductores llevan a cabo una reorganización de los elementos, condensando los dos sustantivos en uno o usando una expresión comparativa auxiliada por el verbo "ser". En ocasiones suprimen los elementos de la frase a favor de una estructura comparativa como "ser como" eliminando cualquier matiz semántico del término en árabe. En otras, se mantiene uno de los elementos al verbo "ser" ("ser semejante/similiar"). Ahora bien, en una comparación no siempre se observan "semejanzas" sino que también hay "diferencias" por lo que esta estructura comparativa sería más general (formulación funcional o generalización) que la estructura del TO.

Pero si pasamos a analizar cada uno de los traductores observaremos detalles interesantes. Por su parte, Cortés opta por la estructura comparativa en términos genenerales pero aquellas veces en las que la expresión hace referencia a personas o grupo de personas opta por "ser + como" (véase *maṯal* 1 o 3) y "ser + semejante" para aquellas acompañadas de una cosa (*maṯal* 5, 7 o 10) o animales (*maṯal* 28 o 40). González o Melara en cambio, parece no observarse tal norma puesto que usan "ser + como", "ser + semejante" o "parecerse" indistintamente. Esta última propuesta de traducción es la empleada por Melara en muchos casos, cambiando la categoría gramatical de la estructura al optar por un verbo reflexivo y cuyo resultado que pondría de relevancia la situación de igualdad de ambos elementos. Y Cansinos, como ya comentábamos en líneas anteriores, mantiene una traducción literal.

Asimimo, esta expresión también puede aparecer fragmentada en dos:

- *maṯalu-hum*

Cortés	González	Melara	Cansinos	Sura. Aleyas (*Maṯal*)
es como	es como	Se parecen a	semblanza	10. 24 (13)
son como	son como	el parecido es	semblanza como	11. 24 (14)
son como	son como	son como	serán como	14. 18 (17)
x	ejemplo… es	es como	semblanza…	24. 35 (27)

	como		como	
se los compara	son como	su descripción	su semblanza	48. 29 (36)

Es una variante formada solo por la primera parte y se usa tanto en singular como en plural. La traducción más frecuente es "ser + como" aunque Melara prefiere de nuevo el mismo verbo reflexivo y Cansinos por su parte mantiene la literalidad y apego a la estructura del TO.

O la siguiente variante:

- *ka-ma<u>t</u>ali*

Cortés	González	Melara	Cansinos	Sura. Aleyas (*Ma<u>t</u>al*)
es como	es como	es como	[es] como	57. 20 (37)
como…	ejemplo es semejante	como	como semblanza	59. 14-6 (38)

En este caso, es la segunda parte la elegida para formar la comparación manteniendo en cualquier caso la partícula comparativa. Respecto a su trasvase en español, es más simple. O bien se mantiene la comparativa con "como" o repiten la expresión "ser + como" (que es más empleada por todos, incluido Melara, salvo Cansinos).

En definitiva, tanto en la forma completa, o sea, la expresión formada por dos elementos, como en cualquiera de sus variantes, el resultado ha sufrido importantes trasformaciones por parte de los traductores. Debido a su sintaxis, la traducción literal dificultaría su comprensión y provocaría extrañeza como observamos en la versión de Cansinos. Por ello y en líneas generales, Cortés, González Melara han preferido naturalizar, es decir, acercarse al texto meta aunque cada uno opte por propuestas diferentes: Cortés y González optan por la síntesis y en el caso del primer traductor por la coherencia en el empledo de las expresiones y condensación de los elementos a favor de la expresión "ser + como" o "ser + semejante"; y Melara, además de la síntesis, recurre verbos reflexivos que ya posean la comparación en su significado.

b) *ma<u>t</u>al- ma<u>t</u>alu-hu- ma<u>t</u>alu-hum*

Cortés	González	Melara	Cansinos	Sura. Aleyas (*Ma<u>t</u>al*)
por lo mismo	cosas parecidas	algo similar	ejemplo	2. 214 (4)

es igual	es igual	es como	[será] como… símbolo	6.122 (11)
así es	así son	así es como son	esto [es] la semblanza	7. 175-7 (12)
imagen	es así	descripción	semblanza	13. 35 (16)
representan	atributos	descripción	imagen	16. 60 (20)
imagen	descripción	semblanza	semblanza	47. 15-6 (35)
tal es su imagen	están descritos	son descritos	semblanza	48. 29 (36)
ejemplo	ejemplo	semejanza	semblanza	62. 5 (40)

Se trata de un sustantivo que puede aparecer en acusativo, nominativo o genitivo y en singular o plural. Observamos que algunos traductores mantienen la expresión comparativa en español a pesar de la ausencia de esta. En cuanto a su traducción, Cansinos vuelve a usar el mismo término en casi todos los casos ("semblanza") pero el resto no sigue una norma clara sino que, en base al contexto, han elegido una opción u otra. Sin embargo, cuando la raíz aparece en forma sustantiva indefinida (véase el cuadro que aparece a continuación), "ejemplo" es la traducción más usada por Melara y González. En cuanto a Cansinos y Cortés, usan términos diferentes en base al contexto.

- *maṯalan*

Cortés	González	Melara	Cansinos	Sura. Aleyas (*Maṯal*)
parábola	ejemplo	ejemplo	símil	2. 26 (2)
x	ejemplos	en comparación	símil	11. 24 (14)
x	X	x	de condición	39. 29 (32)
puesto como ejemplo	pusimos como ejemplo	hicimos un ejemplo	pusimos ejemplo	43. 57-9 (33)
parábola	ejemplo	ejemplo	parábola	47. 3 (43)

c) *ḍaraba maṯalan*

Cortés	González	Melara	Cansinos	Sura. Aleyas (*Maṯal*)
proponer la parábola	poner como ejemplo	utilizar un ejemplo	acuñar símbolos	2. 26 (2)
propone... los símiles	es como pone los ejemplos	así es como pone... los	acuña... los símbolos	13. 17 (15)

		ejemplos		
propuesto... como símil	como compara… con	como... compara con	como acuña... un símbolo	14. 24-6 (18)
propone símiles	pone ejemplos	pone ejemplos	acuña los símbolos	14. 24-6 (18)
dimos ejemplos	pusimos ejemplos	hemos puesto ejemplos	forjamos parábolas	14. 45-6 (19)
propone un símil	pone... el ejemplo	pone como ejemplo	acuñó...la parábola	16. 75 (21)
propone un símil	pone... el ejemplo	pone el ejemplo	propuso... una parábola	16. 76 (22)
propone como parábola	pone el ejemplo	pone el ejemplo	propuso... una parábola	16. 112 (23)
proponles la parábola	ponles el ejemplo	ponles el ejemplo	proponles un ejemplo	18. 32-44 (24)
proponles la parábola… es como	compárales... con	compárales... con	proponles un ejemplo como…	18. 45-6 (25)
propone una parábola	pone un ejemplo	pone un ejemplo	propuso un ejemplo	22. 73 (26)
propone parábolas	pone... los ejemplos	llama la atención... con ejemplos	propone... los ejemplos	24. 35 (27)
propone una parábola	pone un ejemplo	pone un ejemplo	propuso una parábola	30. 28 (29)
proponles una parábola	cítales el ejemplo	llámales la atención con el ejemplo	proponles un ejemplo	36. 13-30 (30)
propone una parábola	pone ejemplos	pone un ejemplo	propone semblanzas	36. 78-9 (31)
propone el símil	pone el ejemplo	pone como ejemplo	propuso la parábola	39. 29 (32)
puesto como ejemplo	pone de ejemplo	pone como ejemplo	propone... por ejemplo	43. 57-9 (33)
pone como ejemplo	explica… su situación	llama la atención...con ejemplos	propone... sus ejemplos	47. 1-3 (34)
proponemos... estos símiles	son los ejemplos que ponemos	son los ejemplos con los que llamamos la atención	son los símiles que pongo	59. 21 (39)
pone como	pone un	pone un	propone... una	66. 10 (41)

ejemplo	ejemplo	ejemplo	parábola	
pone como ejemplo	pone un ejemplo	pone un ejemplo	propone... una parábola	66. 11-2 (42)

Por último, una de las expresiones que más se repite en este corpus de aleyas es *ḍaraba* Allahu *maṯal*[an]. Está formada por un verbo procedente de la polisémica y a su vez controvertida raíz *ḍ-r-b* en cualquier tiempo verbal y el sustantivo *maṯal*. Y cuando decimos "controvertida", nos referimos a su traducción en español. El matiz principal de *ḍ-r-b* es "llamar la atención", rasgo presente también en sus letras ya que las consonantes *ḍāʾ* y *bāʾ* son denominadas "explosivas" en la fonética árabe. Con esto queremos señalar que el sonido de esta expresión, *ḍaraba maṯal*[an], ya pone en sobre aviso al lector de que lo siguiente es importante, algo en lo que hay que reparar y considerar porque que contiene una enseñanza (en este caso).

Respecto al tratamiento traductológico, hemos de distinguir dos partes: el trasvase del verbo y del sustantivo. Cortés traduce por "proponer" que, según el *DRAE,* es "manifestar razones para convencer a alguien o inducirle". En un primer momento, parecería que, debido a la naturaleza de los *ʾamṯāl,* el objetivo sería convencer. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el emisor del mensaje es Dios, por lo que su objetivo no es "convencer" sino "advertir" o "manifestar" algo con vehemencia. A este respecto encontramos un refrán español que viene a expresar lo expuesto: "el hombre propone y Dios dispone". Además, *ḍaraba* aparece en ocasiones en imperativo. Solo traduce por "poner" en dos ocasiones y ambas seguidas del término "ejemplo": *maṯal* 41 y 42. Si observamos en contexto, se está haciendo referencia a la situación o casos de dos personajes históricos por lo que esta traducción iría en consonancia con el entorno en el que aparece. En cuanto al segundo elemento de la expresión, *maṯal* o su plural, Cortés usa "símil", "parábola" o "ejemplo" dependiendo del contexto. Usa "símil" cuando se observa una comparación entre dos elementos como en el *maṯal* 15, 18, 21 o 22*,* "parábola" en aquellos *ʾamṯāl* extensos (*maṯal* 24 y 30) o en los que carecen de comparación (*maṯal* 23, 25, 26 o 29) y por último, reserva "ejemplo" para aquellos en los que se alude a la situación de una persona o de un grupo (*maṯal* 34, 41 o 42).

Pasando a analizar el comportamiento de González, podemos decir que su traducción es bastante más simple. Usa, en líneas generales, "poner" como propuesta para *ḍaraba* y "ejemplo" para *maṯal* (véase el *maṯal* 2, 18, 21 o 29). En relación con el árabe, "poner" también posee muchas acepciones, al igual que *ḍaraba* y posee valores

de determinación y contundencia. A diferencia de Cortés, este traductor usa siempre la misma traducción para esta expresión excepto en dos ocasiones en los que parece que ha tenido en cuenta el contexto en el que se insertan: en el *maṯal* 34 que traduce por "explica la situación" eliminando cualquier matiz del término *maṯal*, y el 30 (extenso) donde opta por "cítales".

En cuanto a Melara, está en la misma línea de González en cuanto a la traducción del término *maṯal* ya que en todos los casos traduce por "ejemplo". Ahora bien, en relación con la traducción del verbo, aunque la propuesta más utilizada es también "poner", algunas veces opta por "llamar la atención" (*maṯal* 27 o 29) cuando está situado al final del *maṯal* para concluir y cerrar la imagen dada en él o bien al principio (*maṯal* 30) para poner en sobreaviso al lector de que la historia que sigue es importante.

Finalmente, respecto a Cansinos, podemos decir que se acerca más a Cortés en la traducción de *ḍaraba*. Usa "proponer" y "acuñar" (*DRAE*: "dar forma a expresiones o conceptos, especialmente cuando logran difusión o permanencia"), verbos muy concisos y particulares (como "forjar" en el *maṯal* 19) que a pesar de que se adecúan al contexto, carecen de la fuerza imperativa del árabe y de las multiplicidades semánticas o interpretativas. Respecto a *maṯal*, usa también varias opciones como "ejemplo", "parábola", "símbolo" o "símil" pero a diferencia de Cortés, se usa indistintamente sin sin una norma clara aparente (véase el *maṯal* 15, 21, 41 o 42).

En definiva y como conclusión de este análisis, podemos destacar que solo Cortés ha tenido en cuenta el contexto y aplica una norma. En un primer momento parece que no es coherente en su traducción pero hay que observar el contexto para darse cuenta de que sus decisiones responden a una norma. Ahora bien, consideramos que "poner" refleja mejor los matices del árabe que "proponer" pero el tratamiento del término *maṯal* es un acierto. Incluso, se podría usar la expresión "dar ejemplo" en algunos casos, opción propuesta en los diccionarios de la lengua como traducción inmediata de *ḍaraba.* Los demás traductores, se acercan más al TO en cuanto a coherencia, número de palabras y matices pero simplifican la traducción del término *maṯal*.

***Maṯal* 1: Corán, 2. 17-8**

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ
ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾
صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾

Transcripción

maṯalu-hum ka-maṯali l-laḏī stawqada nār^{an} fa-lammāa ʾāḍāaʾat mā ḥawla-hu ḏahaba Allāhu bi-nūri-him wa-taraka-hum fī ẓulumāt^{in} llā yubṣirūn (17)
ṣumm^{um} bukm^{un} ʿumy^{un} fa-hum lā yarŷiʿūn (18)

Glosa

semblanza-POSS.M.3PL PRP-semblanza.M.SG REL.M.SG encender-3SG.PST fuego.F.SG CONJ-ADV alumbrar-3SG.PST REL ADV-POSS.M.3SG quitar-3SG.PST Dios PRP-luz-POSS.M.3PL CONJ dejar-3SG.PST-PRON.M.3PL PRP tiniebla.F.PL NEG ver-3PL.PRS sordo.M.PL mudo.M.PL ciego.M.PL CONJ-PRON.M.3PL NEG volver-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* hace referencia a los hipócritas.

Traducciones-Técnicas

TM[1]:	17 Son como uno que alumbra un fuego. En cuanto éste ilumina lo que le rodea, Dios se les lleva la luz y les deja en tinieblas: no ven. 18 Son sordos, mudos, ciegos, no se convierten.
TM[2]:	Semejan a quien enciende un fuego pero, cuando éste alumbra lo que hay en torno a él, Dios les arrebata su luz y les deja en tinieblas, sin que puedan ver.[5] (17) Sordos, mudos, ciegos y no rectificarán su error. (18) [5] Quien enciende la luz es el mensajero de Dios, que en aquellos días iluminaba los horizontes espirituales de Arabia con el mensaje del Islam. Pero los hipócritas, en su ceguera espiritual, no se beneficiaron de ella y permanecieron en la oscuridad de su carencia de fe. *The Qur 'an*, nota 2, p. 4.
TM[3]:	(17) Se parecen a quienes encienden un fuego y cuando alumbra en torno a ellos, Allah se lleva la luz y los deja a oscuras, sin ver. (18) Sordos, mudos y ciegos, no volverán (de su extravío).

TM[4]:	16 Su semblanza como la de aquellos que encendieron fuego, y cuando alumbró lo que había en torno suyo, quitoles Alá su luz y los dejó en tinieblas, que no veían. 17 Sordera, estupor, ceguera, y ellos no volverán[5]. [5]Al buen camino.

a) stawqada:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	alumbra	enciende	encienden	encendieron
T	formulación funcional+ generalización	equivalencia+ formulación establecida	equivalencia+ formulación establecida	equivalencia+ formulación establecida

En este caso, el antecedente está en singular pero Melara y Cansinos optaron por el plural. Respecto a su significado, según el *DRAE*, "alumbrar" es "llenar de luz y claridad". Otra acepción que guarda relación con la traducción es "dicho del entendimiento o de cualquier otra facultad: iluminar, inspirar". Esta es la acepción que intenta recoger Cortés en su traducción pero no ha tenido en cuenta la otra parte de la frase. A continuación, el verbo siguiente, *ʾāḍāaʾat*, ha sido traducido como:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ilumina	alumbra	alumbra	alumbró
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

No se puede "alumbrar" un fuego, es decir, "dar luz" a un fuego según su definición. Se puede "encender un fuego" (frase hecha) para que dé luz, en definitiva, para que "alumbre". Otra opción que se podría considerar es "prender" un fuego.
Respecto a las técnicas del primer término, Cortés ha elegido una formulación funcional ya que opta por un sinónimo más general, mientras que los demás traductores han decidido usar la definición en sí misma (equivalencia o formulación establecida). Por su parte, para *ʾāḍāaʾat,* de nuevo Cortés recurre a un sinónimo, una formulación convalidativa (o particularización) aplicable a este contexto mientras que el resto ha optado por las mismas técnicas usadas en el término anterior.

b) ẓulumāt[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	tinieblas	tinieblas	oscuras	tinieblas
T	formulación convalidativa + particularización	formulación convalidativa + particularización	formulación establecida + equivalencia	formulación convalidativa + particularización

Este término corresponde a una forma sustantiva de la raíz *ẓ-l-m*. Esta raíz puede tener varios significados que van desde " dañar" hasta "oscurecer". Concretamente, nuestro término objeto de estudio procede de este último significado. Según el diccionario de Cortés, *ẓulumāt* es "oscuridad", "periodo de ignorancia" aludiendo a la época preislámica. Según el *DRAE,* "tiniebla" es "suma ignorancia y confusión" por "falta de conocimiento". Se correspondería con la definición de Cortés de lo que es *ẓulumāt*. Sin embargo, también "oscuridad" contiene una acepción que se relaciona con esta idea: "falta de luz y conocimiento en el alma o en las potencias intelectuales". De este modo, consideramos que todas las traducciones, exceptuando la de Melara, son formulaciones convalidativas o particularizaciones ya que se ha usado un léxico más concreto, en este caso "extremo", motivado probablemente por la exégesis consultada. Por su parte, Melara lo ha traducido por "oscuridad", es decir, ha preferido una formulación establecida o equivalencia, término que también se aplica a este estado de confusión e ignorancia. Además, de este modo, se evita cualquier matiz con reminiscencias cristianas.

c) ḏahaba:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se les lleva	les arrebata	se lleva	quitoles
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este verbo árabe, procedente de la raíz *ḏ-h-b*, se usa en este contexto con su sentido más general, "llevar", puesto que no aparece en ninguna forma derivada ni contiene prefijos o afijos que propicien un cambio semántico.

Los verbos "quitar" y "arrebatar" implican "fuerza", "voluntad", un querer hacer y que, en este contexto, ese poder lo ejercería Dios. De este modo, González y Cansinos han

optado por una particularización o formulación convalidativa ya que se ha usado un léxico más concreto que conlleva esa voluntad y que limita su significado añadiendo más matices respecto al original. Por su parte, Cansinos ha elegido una forma verbal antigua que ya aparece en la Biblia y que le confiere un carácter histórico pero que recuerda al Evangelio. Por el contrario, Cortés y Melara han preferido darle un sentido más amplio y neutro, más general al igual que el árabe y que coincide tanto en registro como en significado con el término origen. En definitiva, han optado por una formulación establecida o equivalencia.

d) llā yubṣirūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	no ven	sin que puedan ver	sin ver	que no veían
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis	formulación establecida+ equivalencia+ trasposición	formulación establecida+ equivalencia

Hay que destacar que todos coinciden en la traducción del verbo "ver", puesto que han recurrido a una formulación establecida o equivalencia. La diferencia entre ellos radica en el tratamiento de la expresión completa. Mientras que Cortés y Cansinos mantienen tanto el orden como la categoría gramatical, Melara convierte la frase en un "sin" más infinitivo (con función de sustantivo, por lo que se da una trasposición). Por su parte, González añade más elementos transformando la expresión en una paráfrasis en la que se han agregado matices, como el de posibilidad, rasgo inexistente en el TO.

e) ṣumm^{um} bukm^{un} ʿumy^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Son sordos, mudos, ciegos	sordos, mudos, ciegos	sordos, mudos, ciegos	Sordera, estupor, ceguera
T	formulación establecida+ equivalencia+ adición+ traducción literal	formulación establecida+ equivalencia+ traducción literal	formulación establecida+ equivalencia+ traducción literal	trasposición+ formulación funcional+ generalización

Hemos optado por recoger la expresión completa porque consideramos que, tanto el significado como el orden o el ritmo, son relevantes si se contemplan como una

unidad. Respecto a su traducción, todos salvo uno optan por formulaciones establecidas o equivalencias. La excepción es Cansinos quien, además de usar otros sustantivos procedentes de la misma raíz, ha traducido *bukm*^{un} por "estupor". El *DRAE* lo define como "asombro, pasmo", es decir, implica un estado general (una persona que no oye, no ve y no habla está en un estado de "estupor") pero no especifica el concepto de "no hablar" (formulación funcional o generalización). Igualmente, encontramos un caso de trasposición porque se cambia de adjetivo a sustantivo.

En cuanto a su ritmo, solo Cortés prescinde del estilo directo del discurso al optar por la adición del verbo "ser", implícito en la mayoría de los casos en árabe pero que en este caso se puede omitir si queremos conservar su ritmo. Los demás traductores han elegido una traducción literal.

Finalmente, en relación con el orden, todos han mantenido la estructura del árabe sin alterar la posición de los términos.

f) lā yarŷiʿūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	no se convierten	no rectificarán su error	no volverán (de su extravío	no volverán
T	formulación convalidativa+ particularización + traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización + amplificación+ adición+ paráfrasis+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia paráfrasis+ adición+ amplificación+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia

Los traductores no se han puesto de acuerdo a la hora de elegir una propuesta traductológica. Todas las propuestas son válidas en su contexto, es decir, que en determinadas circunstancias como esta funcionan pero consideramos que sería interesante tener en cuenta la polisemia del verbo árabe. Melara y Cansinos han optado por una equivalencia o formulación establecida al traducir por su acepción general "volver", término que, al igual que el árabe, permite diferentes interpretaciones si se usa en sentido metafórico. No obstante, Melara complementa su propuesta con una explicación entre paréntesis (amplificación) donde se especifica el lugar para evitar la ambigüedad. En la misma línea está González, quien además de añadir información

(amplificación), ha traducido por una formulación convalidativa puesto que el verbo empleado es mucho más particular o concreto. También Cortés ha elegido una formulación convalidativa o particularización respetando la extensión de la expresión. "Convertir", según el diccionario de teología es:

> La consecuencia de un reconocimiento e iluminación por el que una persona descubre que el camino que había elegido, las ideas que defendía, las actitudes que mantenía en su vida práctica, no eran las más adecuadas para el cumplimiento de un objetivo. Por ello, abandona lo anterior para pensar y comportarse de una manera diferente, porque se ha dado cuenta de que se requiere una nueva orientación, cambiar de rumbo, elegir otro sendero.

Como vemos, al igual que González, ha tenido en cuenta el *tafsīr* y el resultado es una propuesta concreta para la que ya existe una raíz en árabe *ᶜa-n-q*.

g) Pronombres:

Por último, encontramos cierta ambigüedad en los pronombres, hecho que dificulta la comprensión de la aleya. Veámoslo con más detalle:

	Cortés		González		Melara		Cansinos	
Pron	Éste	le	Éste	él	alumbra	Ellos	alumbró	Suyo
Ante-cedente	fuego/ uno	fuego/ uno	fuego/ quien	fuego/ quien	fuego	quienes	fuego/ aquellos	fuego/ aquellos

El único traductor que no permite diferentes interpretaciones es Melara. Tanto el mensaje como los referentes son claros. Por ejemplo, usa un verbo en tercera persona del singular en el primer caso. Respecto a las demás propuestas, no queda claro si se refiere al "fuego" o a la "persona" como comprobamos en el cuadro anterior.
En árabe es evidente y preciso: el fuego alumbra (a ellos). En español, el fuego alumbra pero ¿alrededor de él, esto es, del fuego, o alrededor de ellos?

***Maṯal* 2: Corán, 2. 26**

۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ
فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا
ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ
بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا
ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾

Transcripción

ʾīnna Allāha lā yastaḥīi ʾān yaḍriba maṯal^{an} mmā baʿūḍat^{an} fa-mā fawqa-hā fa-ʾāmmā l-laḏīna ʾāmanū fa-yaʿlamūna ʾānna-hu l-ḥaqqu min rrabbi-him wa-ʾāmmā l-laḏīna kafarū fa-yaqūlūna māḏāa ʾārāda Allāhu bi-hāḏā maṯal^{am} yuḍillu bi-hi kaṯīr^{an} wa-yahdī bi-hi kaṯīr^{an} wa-mā yuḍillu bi-hi ʾīllā l-fāsiqīn (26)

Glosa

ACC Dios NEG avergonzar-3SG.PRS que proponer-3SG.PRS semblanza.M.SG cualquiera mosquito.F.SG CONJ-REL ADV-POSS.F.3SG CONJ REL.M.PL creer-3PL.PST CONJ-saber-3PL.PRS ACC-PRON.M.3SG ART-verdad.M.SG PRP Señor-POSS.M.3PL CONJ-REL REL.M.3PL negar-3PL.PST CONJ-decir-3PL.PRS INTG querer-3SG.PST Dios PRP-DEM.M.SG ejemplo.M.SG descarriar-3SG.PRS PRP-PRON.M.3SG mucho.M.SG CONJ encaminar-3SG.PRS PRP-PRON.M.3SG mucho.M.SG CONJ-NEG descarriar-3SG.PRS PRP-PRON.M.3SG sino ART-prevaricador.M.PL

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* también va dirigido a los hipócritas.

Traducciones-Técnicas

TM[1]:	26 Dios no se avergüenza de proponer la parábola que sea, aunque se trate de un mosquito*. Los que creen saben que es la Verdad, que viene de su Señor. En cuanto a los que no creen, dicen: «¿Qué es lo que se propone Dios con esta parábola*?» Así extravía Él a muchos y así también dirige a muchos. Pero no extravía así sino a los perversos. [26] Lit., 'un mosquito o algo superior'. C 2273 2941. –Lit., 'con esto como parábola' C7431.
TM[2]:	Verdaderamente, Dios no se avergüenza de poner como ejemplo a

	un mosquito o algo mayor.[9] Aquellos que creen, saben que, ciertamente, es la verdad que procede de su Señor. En cuanto a los que no creen, dicen: "¿Qué es lo que pretende Dios con ese ejemplo?" Extravía con él a muchos y guía con él a muchos. Pero no se extravían con él sino los transgresores. [10] (26) [9] Algunos exégetas coránicos han transmitido que este versículo fue revelado en respuesta a las burlas de ciertos hipócritas, quienes dudaban de que Dios hubiese utilizado como ejemplo un fuego o una tormenta, diciendo: "Dios está muy por encima y es mucho más grande, como para poner este tipo de ejemplo." Y otros consideran que, cuando Dios en el capítulo de La peregrinación (22:73) puso como ejemplos a las moscas, o, en la Sura al-'Ankabūt," (29:41) a las arañas, algunos hipócritas se burlaron diciendo: "¿Qué clase de revelación es esa?", Allamah Ṭabaṭaba'ī, *Tafsīr al-Mīzān*, t. I, p. 145 (en adelante *Al-Mīzān*). [10] De los mandatos divinos.
TM[3]:	(26) Allah no se avergüenza de utilizar un ejemplo cualquiera, ya sea un mosquito o algo de más (o menos) importancia. Los que creen, sabrán que es la verdad procedente de su Señor, pero los que se niegan a creer, dirán: ¿Qué pretende Allah con este ejemplo? Extravía con él a muchos y guiar a muchos. Pero sólo los que se apartan de la obediencia se extraviarán.
TM[4]:	24 En verdad, Alá no se avergüenza de acuñar símbolos de un mosquito o de lo que le es superior; y cuanto a los que creen, saben que ello es la verdad de su Señor, y cuanto a los que no creen, dicen: «¿Qué es lo que quiere Alá con este símil que descarría con él a muchos y encamina con él a muchos?» Pero no descarría con él sino a los prevaricadores.

a) fawqa-hā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	-	algo mayor	algo de más (o menos) importancia	de lo que le es superior
T	omisión+ alteración sintática+ compensación+ nota al pie	adición+ formulación convalidativa+ nota al pie	adición+ traducción exegética+ paráfrasis+ explicitación+ particularización	adición+ paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia

Todos los traductores han llegado a la misma conclusión: por sí solo, este término no puede entenderse, por lo que se ha recurrido a la adición, aunque Cortés ha preferido la omisión como principal recurso. *Fawqa-hā* es una preposición unida a un pronombre cuyo referente aparece antes, el "mosquito". Su raíz es *f-w-q* que significa "superior", sin embargo, solo Cansinos lo ha conservado.

En cuanto a las propuestas, Cortés por ejemplo ha alterado el orden de la frase y ha compensado la omisión con un "sea" y "aunque" con carácter concesivo. Sin embargo, consciente de este cambio tan extremo, ha añadido una nota al pie donde ofrece la traducción literal. Por su parte, González agrega (adición) una palabra para explicar mejor el significado ("algo"), introduce una nota al pie explicando las posibles exégesis y realiza una formulación convalidativa. Otro traductor que ha recurrido a la exégesis como técnica principal ha sido Melara quien además usa una paráfrasis para traducir ya que muchos sabios consideran que este término puede hacer alusión tanto a algo mayor como menor. La primera adición la marca con un paréntesis para destacar que se trata de una explicación del traductor y la segunda, "importancia", no. Esta última está limitando a su vez el significado (particularización o formulación convalidativa) porque no hay unanimidad sobre si la superioridad se da en "importancia" o en "tamaño", por lo que ofrece la opción en base a la exégesis consultada o que considera correcta (explicitación). Finalmente, Cansinos usa la paráfrasis para explicar su significado y añade el verbo "ser" como auxiliar de la frase.

b) ʾāmanū:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	creen	que creen	creen	Creen
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Según el diccionario de Cortés, *ʾāmanū* procede de una raíz que significa "estar a salvo", "ser fiel", "ser de confianza". ʾAṣfahānī (2008a) va un poco más allá y señala que se trata de "una seguridad y serenidad interior (alma)", en donde la ausencia del miedo es la principal protagonista". Y este estado, para los musulmanes se consigue a través del islam, de la fe y de la creencia. Como vemos, sobre los procedimientos traductológicos, todos coinciden en usar una equivalencia o formulación establecida puesto que "creer" lleva implícito todas estas características: seguridad, confianza y ausencia del miedo.

c) kafarū

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	no creen	no creen	se niegan a creer	no creen

T	formulación funcional+ generalización+ modulación	formulación funcional+ generalización+ modulación	adición+ formulación convalidativa+ paráfrasis	formulación funcional+ generalización+ modulación

Estamos ante un término connotado, marcado culturalmente. Forma parte de la terminología islámica, sigue siendo objeto de discusión lingüística y sin tener equivalente aceptable para todos los grupos. Es un término particular, cuyo sentido se aplica casi exclusivamente en el ámbito religioso. Su raíz *k-f-r* según el diccionario de Cortés significa "ser infiel", "hacerse infiel", "apostatar" o "declarar infiel". Esto demuestra que las traducciones de Cortés coinciden con lo expresado en su diccionario. En esta ocasión, todos excepto Melara han usado una traducción funcional o generalización puesto que traducen por "no creer", una modulación ya que, aunque en árabe sea un término positivo, pasa al español en forma de paráfrasis y en forma negativa con la adición de una partícula ("no"). Esta opción es general ya para el término "creer", el árabe uso otro verbo aplicable a distintos ambitos. En consecuencia, podríamos decir que su traducción en español requiere más palabras que en árabe, es decir, una paráfrasis obligatoria o legítima en términos de Nida. Melara, también recurre a la paráfrasis pero a través de la adición de un verbo ya negativo en su significado: "negar". *Kafarū* es un verbo pasado y aunque en este caso, todos lo hayan traducido como verbo, aparecerá en otros refranes como sustantivo (trasposición). Veamos algún ejemplo:

TR (*maṯal* 3)	Infieles	de los que no creen	los que se niegan a créer	Descreídos

Según ʾAṣfahānī (2008a) la raíz *k-f-r* significa "cubrir o tapar algo" en su acepción más general así como "negar algo" (concretamente la unicidad de Dios, las profecías y la ley del islam) en su acepción más particular. Gómez (2009) en su diccionario lo define como "ocultación consciente o negación de la verdad del islam". Por lo tanto, este término contiene un marcado matiz religioso que, de algún modo, los traductores han intentado reflejar en sus propuestas aunque no todas aceptables. Por ejemplo, en este caso, González y Melara han preferido recurrir a la paráfrasis para el trasvase. Sin embargo, la opción de González resulta demasiado general y carece de la fuerza del árabe. Melara por su parte, consciente de ello, ha preferido reforzar su

significado con “negar”, técnica que mantendrá a lo largo de la traducción. Y tanto Cortés como Cansinos han recurrido a un sustantivo, en otras palabras, la técnica utilizada es la trasposición. Mientras que Cortés opta por “infiel” (“Que no profesa la fe considerada como verdadera”, *DRAE*), Cansinos recoge otra opción, “descreídos”, que además de ser un sinónimo de “incrédulo”, el *DRAE* lo define como “sin creencia, porque ha dejado de tenerla” y a veces recurre a “infieles”, es decir, no es coherente con su propuesta a pesar de presentarse el término de la misma forma y contexto. Finalmente, hemos de señalar que Cortés incluye este término en el glosario que aparece al principio de su traducción del Corán donde expresa: “(del ár. *kāfir*) que, conscientemente, no acepta la revelación divina. Su postura, pues, no es pasiva, sino activa. Diferente de ‘pagano’ ”. Esto nos ayuda a entender el texto y evitar la confusión ya que si nos guiamos por la definición que el *DRAE* ofrece de “infiel”, podríamos pensar que todos somos infieles en un país extranjero puesto que se trata de no profesar la fe considerada “verdadera”, entendida probablemente como la oficial de cada país. La opción más repetida por Melara es “incrédulo” o “los que se niegan a creer” y para González “lo que no creen”, soluciones manifiestamente más extensas que pretenden alejarse del mensaje anterior (cristianismo).

d) yuḍillu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	extravía	extravía	extravía	descarría
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Según el *DRAE*, “extraviar” es “hacer perder el camino”, es decir, es una acción consciente e intencionada. En árabe, la raíz del verbo *ḍ-l-l*, puede ser tanto fortuita (perderse) como provocada (extraviarse). Ambas son formulaciones establecidas o equivalencias dependiendo del contexto en el que se encuentre. Teniendo en cuenta esto, tres traductores han optado por una formulación establecida en base al contexto y el sujeto de la acción (en este caso Dios) con el objeto de reflejar el matiz de poder y de decisión divina. Cansinos por su parte ha preferido usar un sinónimo (formulación convalidativa o particularización) con sentido metafórico, “descarriar”. Este último término viene definido por el *DRAE* como “Apartar a alguien del carril, echarlo fuera de él”, también se usa con el rebaño jugando con ese doble sentido. Además, esta imagen

aparece también en un pasaje de la Biblia que habla de "ovejas descarriadas", por lo que estaría connotada desde un punto de vista de la religión cristiana. Consideramos que esta opción de Cansinos refleja más matices de los que contiene el árabe, así que se estaría particularizando su significado.

e) hāḏā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	dirige	guía	guiar	encamina
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Al igual que *yuḍillu*, es una acción voluntaria donde "alguien" (que en este caso es Dios) va delante y señala el camino. Su raíz, *h-ḏ-ā* es general y polisémica que indica la dirección, por un lado, y la necesidad de alguien que lo haga, por otro. Así pues, González y Melara usan una formulación establecida o equivalencia mientras que Cansinos y Cortés optan por sinónimos más específicos ("dirigir" y "encaminar") que limitan su significado puesto que añade matices. La diferencia entre estas dos últimas es únicamente si el recorrido tiene un final determinado, en otras palabras, "encaminar" es "dirigir a alguien hacia un punto determinado" entre otras acepciones.

f) l-fāsiqīn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	perversos	transgresores	los que se apartan de la obediencia	prevaricadores
T	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización+ nota al pie	alteración sintáctica+ trasposición+ modulación+ paráfrasis+ adición	formulación convalidativa+ particularización

Este es otro término connotado lo cual dificulta la labor de encontrar un equivalente. Este hecho lo podemos observar en las propuestas traductológicas puesto que ninguna de ellas coinciden. En español, "perverso", "trasgresor", "los que se apartan de la obediencia" y "prevaricador" tienen un común denominador: el "desvío intencionado" de la llamada "verdad", pero cada uno pertenece a ámbitos distintos.

Según el diccionario de Cortés, la raíz *f-s-q* es "salirse de la vía recta", "desviarse" pero son definiciones demasiado generales. Corriente por su parte lo define como " tomar el mal camino, entregarse a la disolución. Ser impío, inmoral, libertino ". En árabe, un *fāsiqīn* es alguien que conscientemente se aleja del camino, que cree en Dios pero comete errores de forma intencionada saliéndose de la ley del islam.

Por tanto y teniendo en cuenta esto, Cortés ha optado por un término general y ambigüo (formulación funcional o generalización) "perverso", que hace referencia a la "malicia", al que "corrompe las costumbres". González por su parte, pretende acercarse más con el empleo de "trasgresores" que son los que "trasgreden, quebrantan o violan un precepto o ley" y que en este caso, la ley sería el islam. Se trataría pues de un sinónimo (formulación convalidativa) que funciona en el contexto pero que al lector español puede inducirle a error al no existir límites diferenciadores (aparentemente) entre la religión y el derecho en el mundo árabe. Sin embargo, para subsanar esa posible confusión, añade una nota al pie donde especifica que son "mandatos divinos". Respecto a Melara, ha llevado a cabo una paráfrasis con sus respectivas adiciones para esclarecer el mensaje. Realiza además una modulación al cambiar el punto de vista de la frase: para un sustantivo negativo árabe ha elegido una paráfrasis positiva donde el matiz negativo pasa a llevarlo el verbo ("apartar")[75]. Finalmente, Cansinos ha usado un término connotado negativamente (formulación convalidativa) que limita su significado (particularización). Según el *DRAE*, un "prevaricador" es "el que pervierte e incita a alguien a faltar a las obligaciones". De este modo, alude a los que "incita" no a los "incitados" siempre dentro de un ámbito moral.

[75] En otras ocasiones, Melara traduce este término por "rebelde" (Corán, 5.25) o "gente/pueblo descarriada/o" (Corán, 5. 26)

***Maṯal* 3: Corán, 2. 171**

وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً
وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾

Transcripción

wa-maṯalu l-laḏīna kafarū ka-maṯali l-laḏī yanᶜiqu bi-mā lā yasmaᶜu īllā duᶜāᵃⁿ wa-nidāᵃⁿ ṣummᵘᵐ bukmᵘⁿ ᶜumyᵘⁿ fa-hum lā yaᶜqilūn (171)

Glosa

CONJ semblanza.M.SG REL.M.PL negar-3PL.PST PRP-semblanza.M.SG REL.M.SG gritar-3SG.PRS PRP-REL NEG oir-3SG.PRS sino llamada.M.SG CONJ clamor.M.SG sordo.M.PL mudo.M.PL ciego.M.PL CONJ-PRON.M.3PL NEG recapacitar-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* va dirigido a aquellos que no quieren escuchar la verdad (el islam).

Traducciones-Técnicas

TM[1]:	171 Los infieles son como cuando uno grita al ganado, que no oye más que una llamada, un grito*. Son sordos, mudos, ciegos, no razonan. [171] Lit., 'como el que grita a lo que no oye más que una llamada, un grito'.
TM[2]:	El ejemplo de los que no creen es como el de quien grita al ganado, que no oye de él más que una llamada y un grito. Son sordos, mudos, ciegos, no razonan. (171)
TM[3]:	(171) Los que se niegan a creer son como cuando uno le grita algo al ganado, éste sólo percibe gritos y voces. Sordos, mudos y ciegos no pueden entender.
TM[4]:	166- Los descreídos son semejantes a quien no oye, cuando [le] gritan, sino llamada y clamor; sordos, mudos, ciegos; pero ellos no recapacitan.

a) yanᶜiqu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	grita al ganado	grita al ganado	grita algo al ganado	[le] gritan
T	paráfrasis+ adición+	paráfrasis+ adición+	paráfrasis+ adición+	formulación funcional+

	amplificación+ traducción exegética	amplificación+ traducción exegética	amplificación+ traducción exegética	generalización+ alteración sintáctica

El verbo *n-ᶜa-q* se define en el diccionario de Cortés como "graznar" (cuervo) y "balar" (oveja). Se trata del sonido que emiten los animales ya que entendemos que el pastor cuando llama o grita a los animales suele emitir un sonido especial o imita la voz de estos, y que es lo que Melara traduce como "algo". Como vemos, todos los traductores, a excepción de Cansinos, recogen este sentido concreto a través de una paráfrasis explicativa o amplificación del significado. Podríamos hablar también de una adición puesto que se ha añadido un significante ("ganado") que no está en el original para hacer más claro el mensaje. Es decir, tanto Cortés, Melara y González llevan a cabo una traducción exegética del verbo, según el *tafsīr* consultado. Respecto a Cansinos, opta por una generalización (o formulación funcional) utilizando el verbo "gritar", válido pero incompleto o demasiado general, además de alterar la estructura sintáctica de la frase: "no oye, cuando [le] gritan" y donde el "le" alude al "pastor".

b) yasmaᶜu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	percibe	oye	percibe	oye
T	formulación funcional+ generalización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia

Procedente de la raíz *s-m-ᶜa*, este término es general. Tanto González como Cansinos han optado por una formulación establecida o equivalencia. Sin embargo, el diccionario también propone otras acepciones para este verbo ("escuchar", "atender" o "prestar oído", por ejemplo). El verbo *s-m-ᶜa* es a la vez "oír" y "escuchar". No obstante, en este contexto y teniendo en cuenta el verbo anterior (*n-ᶜa-q),* esta acción no requiere especial atención, por lo que se descartaría la opción "escuchar". Por su parte, Cortés y Melara, en un intento de recoger ese matiz impreciso del verbo, han llevado a cabo una formulación funcional, mucho más general puesto que "percibir" no solo incluye el sentido del oído sino que también se incluye los sentidos de la vista o el olfato. Esta decisión probablemente haya estado motivada por la exégesis consultada.

c) du^{c}ā^{an} wa-nidā^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	llamada, un grito	llamada y un grito	gritos y voces	llamada y clamor
T	formulación funcional+ generalización+ formulación establecida+ equivalencia+ omisión	formulación convalidativa+ funcional+ generalización establecida	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización+ formulación convalidativa+ particularización

En este caso, también hemos considerado que es interesante estudiarlas como unidad. En primer lugar, el término *du^{c}ā* contiene un matiz religioso evidente. Durante la oración, el musulmán lleva a cabo una *du^{c}ā*, una "llamada", "petición" o "súplica" o "invocación" a Dios. Según Gómez (2009), se trata de un rezo no reglado, voluntario que se suele hacer tras el salat u oración o ritual, orientado al este. Además, implica usar la fórmula *ya* o *aya* más un nombre y puede contener dos significados, uno general y el otro específico aunque ambos son complementarios. Por su parte, *nidā* tiene un significado más general. Aunque se trata de palabras sinónimas, esta última implica un esfuerzo en la modulación de la voz, un tono levantado.

Consideramos que su significado no está claro en lengua española debido, una vez más a los antecedentes que confunden el mensaje. Según el *tafsīr* de Qurṭubī, se observan varias interpretaciones. Una de ellas es la que hace referencia a aquellos que invocan a sus dioses y no obtienen respuesta, solo su propio eco. Otros consideran que alude al pastor que grita a su rebaño pero este no entiende lo que le dice el pastor. O finalmente, también puede ser aquel que grita a algo lejano y no escucha la respuesta debido a la distancia. Como vemos, no hay unanimidad en las interpretaciones, lo cual supone que cualquier traducción que las contemple estaría reflejando su significado a medias. Sin embargo, en todos los casos el común denominador es la falta de "entendimiento", de "respuesta articulada" por parte de los que son llamados. De este modo, Cortés, González y Cansinos han optado por un término general en el caso de *du^{c}ā* (formulación funcional) que aumenta la posibilidad de interpretaciones pero que carece de matiz religioso (Cortés omite la conjunción: yuxtaposición). En el caso de *nidā*, Cortés y González han usado una equivalencia o formulación establecida. Por su parte, Melara prefiere el plural y usa formulaciones convalidativas. Y finalmente,

Cansinos ha elegido sinónimos más concretos (particularización) ya que aunque "clamor" apunta a un "grito esforzado" también denota una "aflicción del ánimo".
Ahora bien, como ya dijimos, todas las traducciones salvo la de Cansinos introducen una palabra nueva que no está en el original pero que pretende aclarar el mensaje basándose en la exégesis: "ganado". Pero esta palabra supone un problema a la hora de relacionar los antecedentes. Vamos a verlo con más detalle:

	Cortés	González		Melara
Antecedente	que	que/	de él	éste
Referente	Ganado/ incrédulos	Ganado/ incrédulo	Quien/ ganado	Ganado/ uno

Como vemos, en todos los ejemplos existe un doble antecedente. Teniendo en cuenta el más cercano, esto es, su precedente inmediato, para Cortés y Melara es el ganado el que no percibe más que una llamada. Según González, el que oye la llamada es el "pastor" (no oye de él [del ganado]). Y Cansinos evita la ambigüedad puesto que prescinde de esta adición.

d) lā yaᶜaqilūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	no razonan	no razonan	no pueden entender	no recapacitan
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización+ paráfrasis+ adición	formulación convalidativa+ particularización

El verbo *ᶜa-q-l* significa "ser inteligente", "estar dotado de razón". Teniendo en cuenta esto, se podría decir que Cortés y González han optado por una formulación establecida o equivalencia. Por su parte, Melara ha añadido una palabra más: "pueden", convirtiendo su opción en una paráfrasis probablemente para referirse a la incapacidad de los "incrédulos" a recibir el mensaje y llegar a entender (comparado en su anterior *maṯal* con un "ganado"). Además, usa una formulación funcional, un verbo más general que engloba tanto el "raciocinio" como el "entendimiento" físico o intelectual. Huelga señalar, que en otros casos en los que aparece el mismo término, en la misma posición

en la frase y en el mismo contexto, Melara usa el término “razonar” (Corán, 5. 103), por lo que en este caso, probablemente haya tenido en cuenta el *tafsīr*. Finalmente, Cansinos prefiere una opción que recoge el sentido anterior (“razonar”) y dota a los “incrédulos” de la capacidad de cuestionarse sus propios actos (“recapacitar”), usando como técnica una formulación convalidativa que funciona en este contexto pero que lo particulariza.

***Maṯal* 4: Corán, 2. 214**

أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن
قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ
ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾

Transcripción

ʾām ḥasib-tum ʾān tadjulū l-ŷannata wa-lammā yʾāti-kum mmaṯalu l-laḏīna jalaw min qabli-kum mmassat-humu l-baʾāsāaʾu wa-ḍ-ḍarrāaʾu wa-zulzilū hattā yaqūla r-rasūlu wa-l-laḏīna ʾāmanū maʿa-hu matā naṣru Allāhi ʾālāa ʾīnna naṣra Allāhi qarīb (214)

Glosa

CONJ contar-2PL.PST que entrar-2PL.PRS ART-Jardín.F.SG CONJ-NEG pasar-3SG.PRS-PRON.M.2PL ejemplo.M.SG REL.M.PL preceder-3PL.PST PRP ADV-POSS.M.2PL tocar-3PL.PST-PRON.M.3PL ART-mal.F.SG CONJ ART-daño.F.SG CONJ tambalear-3PL.PST PRP decir-3SG.PRS ART-Profeta.M.SG CONJ-REL.M.PL creer-3PL.PST ADV-POSS.M.3SG INTG defensa.M.SG Dios sí ACC defensa.M.SG Dios cerca.M.SG

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* se ofrece como consuelo para los que tienen que emigrar abandonando sus casas y sus pertenencias en manos paganas o de otros, prefiriendo la complacencia de Dios y Su Mensajero sobre todo lo demás.

Traducciones-Técnicas

TM[1]:	214 ¿O creéis*que vais a entrar en el Jardín antes de pasar por lo mismo que pasaron quienes os precedieron? Sufrieron el infortunio y la tribulación y una conmoción tal que el enviado y los que con él creían dijeron: «¿Cuándo vendrá el auxilio de Dios?» Sí, el auxilio de Dios está cerca. [214] Dicho a los creyentes de Medina.
TM[2]:	¿Acaso contabais con entrar en el Jardín sin soportar cosas parecidas a las que sufrieron los que vinieron antes de vosotros? Sufrieron la pena y la dificultad y tal conmoción que el Mensajero y los que creyeron con él dijeron: "¿Cuándo llegará el auxilio de Dios?"

	¿Acaso el auxilio de Dios no está cercano? (214)
TM[3]:	(214) ¿O acaso contáis con entrar en el Jardín sin que os suceda algo similar a lo que les sucedió a vuestros antepasados? La desgracia y el daño les golpearon y ellos se estremecieron hasta el punto de que el Mensajero y quienes con él habían creído llegaron a decir: ¿Cuándo vendrá el auxilio de Allah? ¿Pero acaso el auxilio de Allah no está cercano?
TM[4]:	210 ¿O creéis que entraréis en el *alchenna*, y no os llegó el ejemplo de los que pasaron antes que vosotros, a los que cogió el mal y el daño, y se tambalearon hasta que dijo el Profeta y los que creen con él [45]: «¿Cuándo la defensa de Alá?» Pero ¿no está la defensa de Alá cercana? [45] Concordancia de sujeto en plural con verbo en singular, admisible según las reglas gramaticales del árabe.

a) ḥasib-tum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Creéis	Contabais con	Contáis con	Creéis
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *ḥ-s-b* significa "contar", "calcular" en su acepción más general así como "considerar" o "tener en cuenta". A pesar de que en español existe el verbo "contar (con)" definido por el *DRAE* como "Confiar o tener por cierto que alguien o algo servirá para el logro de lo que se desea" (en su acepción 11) y como "numerar" en su acepción más general, solo González y Melara han decido usarlo (formulación establecida o equivalencia). Cortés y Cansinos, por su parte, han optado por un verbo mucho más específico que, aunque contenga una acepción que se adecúa al contexto (*DRAE*: "Tener por cierto algo que el entendimiento no alcanza o que no está comprobado o demostrado"), no recoge el matiz numérico que indica reiteración y que es esencial reproducir. Se parte de la idea de que es imposible no pasar sin antes haber corregido o pagado por todos y cada uno de los errores tal y como les pasó al grupo que pone como ejemplo, lo cual señala una frecuencia y refleja un tono retórico.

b) l-ŷannata:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Jardín	Jardín	Jardín	*alchenna*
T	formulación funcional +	formulación funcional +	formulación funcional +	transcripción+ préstamo

	generalización	generalización	generalización	

Resulta curioso observar las elecciones de los traductores respecto a este término. Y es que muchos autores lo recogen como nombre propio pero, en nuestro caso, hemos considerado oportuno analizarlo para observar la postura de los traductores. Todos excepto Cansinos han optado por una formulación establecida o equivalencia pero con matices. En árabe, *ŷannata* puede tener dos significados: uno general que equivaldría por extensión a un "jardín" (poco usado) y otro específico que hace referencia al "paraíso" y del cual se deriva el primer significado. Según el Gómez (2009), explica que es un lugar en el que reposarán las almas de los auténticos creyentes. Es un de los varios nombres que recibe este concepto (otros son *adn* y *firdaus*). Las numerosas descripciones coránicas le asocian paz, felicidad, verdad, eternidad, flores, frutas, etc. Podríamos decir que, por extensión se ha denominado con este nombre a cualquier jardín frondoso, precioso y con una magnífica vegetación ya que se correspondería con la imagen que tiene el musulmán sobre el "Paraíso". Sin embargo, el término "paraíso" no evoca ni provoca la misma imagen mental en un cristiano que en un musulmán a pesar de que el origen del término "paraíso" proviene de persa (*pairi-dar*), aceptada en el asirio posterior como *pardisu*, en el hebreo como *pardes*, y que significa huerto, parque, quinta de recreo. En el griego profano, significa parque de los reyes persas o los jardines que rodeaban los sepulcros (*Diccionario de la Biblia*). Teniendo en cuenta esto y que con el tiempo este término está connotado en la lengua española, los traductores han recurrido a varias técnicas con el fin de solucionar este problema traductológico. En este caso, tres traductores coinciden en sus propuestas puesto que todos han optado por "jardín". La diferencia la pone el tratamiento tipográfico: la primera letra en mayúscula para determinarlo y resaltar que no se trata de un "jardín" cualquiera sino del "Jardín divino". Cansinos por su parte, ha realizado una trascripción fonética o préstamo resaltado además por la cursiva. Y es que *l-ŷannata* (determinado) alude al "paraíso", eso sí, el paraíso islámico. Ante estas propuestas, resulta interesante que Cortés haya rechazado "paraíso" aunque añada una entrada en el glosario: (del ár. al-*ŷanna*) paraíso terrenal; el paraíso o morada de los bienaventurados. Pero qué quiere decir con "paraíso terrenal" ? Normalmente, se entiende por esta expresión el lugar en el que vivían Adán y Eva antes de ser expulsados. No obstante, aunque en Corán, 2.35 se haga referencia a este acontecimiento, en árabe, denomina al lugar (en el cielo) donde vivirán los que hayan hecho el bien, auténticos creyentes que

hayan cumplido con sus preceptos. Lo mismo ocurre con la postura de Melara, quien en casos como este (connotado y marcado culturalmente) opta por transcribirlo en árabe.

Si bien es cierto que el término "paraíso" en español, por tradición y cultura, tiene una marcada connotación cristiana y una sustitución cultural podría inducir a error, La opción de Cortés de incluir este término en su glosario es de alabar, sin embargo, consideramos que no cumple su función (la de informar o aportar detalles desconocidos para el lector) puesto que se limita a repetir lo que un cristiano sabe (*DRAE*) sin ofrecer detalles ni explicaciones sobre (al menos) las principales diferencias.

c) yˀāti-kumm mmaṯalu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	antes de pasar por lo mismo que pasaron	sin soportar cosas parecidas a las que sufrieron	sin que os suceda algo similar a lo que les sucedió	no os llegó el ejemplo de
T	formulación funcional+ compensación+ paráfrasis+ adición+ traducción exegética+ omisión	formulación convalidativa+ particularización+ compensación+ paráfrasis+ adición+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ compensación+ paráfrasis+ adición+ traducción exegética+	traducción literal

Partimos de que el verbo en árabe *ˀāti*, de la raíz *ˀā-t-ā* es general. Es un verbo polisémico que se puede traducir por "venir", "llegar" o "traer". Por ello, los tres primeros traductores han optado por una paráfrasis como técnica principal observando la exégesis para poder entender el mensaje. De este modo, Cortés por ejemplo ha elegido un verbo general "pasar por" (formulación funcional o generalización) en su acepción de "sufrir". Además, compensará el significado de la frase (donde el referente es *jalaw*) con el adverbio "antes". Omite *mmaṯalu* y repite el verbo dos veces para hacer la frase más clara y reiterativa. Respecto a González y Melara, siguen los mismos pasos aunque esta vez los verbos elegidos son "soportar" y "suceder", más particulares (formulación convalidativa o particularización). *Mmaṯalu* es omitido y se compensa con "cosas parecidas" y "algo" respectivamente. Finalmente, Cansinos mantiene la literalidad y opta por una traducción lo más fiel posible, manteniendo incluso la traducción de *mmaṯalu*.

d) jalaw:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	precedieron	vinieron antes de vosotros	vuestros antepasados	pasaron antes que vosotros
T	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ adición	explicitación+ formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ adición+ formulación funcional+ generalización

Según recoge Cortés en su diccionario es "pasado, transcurrido". Pero para entender qué significa hay que regresar a la frase anterior y consultar la exégesis. Así pues, Cortés elige un verbo que implica anterioridad ya que ha compensado la frase con el adverbio "antes". El resultado es un término conciso que sirve en el contexto (formulación convalidativa o particularización). González opta por una paráfrasis y adición ("vosotros") y Melara realiza un cambio de categoría gramatical ya que cambia de verbo a sustantivo (trasposición) y limita el referente puesto que no deja lugar a la interpretación (particularización) aunque sea válido en el contexto. Por último, Cansinos elige un verbo general, "pasar", (formulación funcional) y realiza una paráfrasis para explicar su significado. Sin embargo, la clave está en los matices del verbo en árabe porque, aunque que no tiene que darse necesariamente una relación de parentesco entre los sujetos y el término "antepasados", sí comprende está relación.

e) mmassat-humu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	sufrieron	sufrieron	les golpearon	cogió
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización+ alteración sintáctica	formulación funcional+ generalización

Al igual que en caso anterior, *m-s-s* es un verbo general, traducido normalmente por "tocar". Sin embargo, los traductores han optado por formulaciones convalidativas mucho más específicas (particularización) para traducirlo. Cansinos es el único que ha mantenido la polisemia al traducir por "coger" mientras que los demás lo han traducido por verbos particulares tales como "sufrir" y "golpear" (formulación convalidativa).

Melara además ha alterado el orden de la frase para hacerlo más natural. Sin embargo, este verbo árabe ha sido aquí usado para reflejar una metáfora (personificación): el mal (a grandes rasgos) les ha tocado con sus manos. La única opción que podría reflejar este matiz es la de Melara ya que "golpear" puede hacer referencia a un "golpe con las manos".

f) l-baʾāsāaʾu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	infortunio	pena	desgracia	mal
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización

Estamos ante otro caso de desacuerdo traductológico. Y es que *l-baʾāsāaʾu* es un término culto que comporta dos matices difíciles de verter en español. Estamos hablando de una mezcla de "fuerza-valentía" y "maldad" unidas. Si observamos el diccionario de Cortés, su raíz tiene dos significados principales y diferentes: "ser valiente" y "ser desgraciado". Mientras que "valiente" es positivo, "desgraciado" es negativo. Se acerca a la "hostilidad" puesto que esta hace que seas valiente ("osado") y conduce a la idea de hacer desgraciado al otro. No obstante, cada traductor lo ha trasladado de forma distinta recogiendo una sola cualidad, la "desgracia". De esta forma, consideramos que las propuestas de Cortés, González y Melara son particularizaciones o formulaciones convalidativas porque solo recoge uno de los dos matices. Cansinos por su parte, ha preferido subsanar este problema recurriendo a un término ambigüo y más general (formulación funcional) pero carente de matices.

g) ḍ-ḍarrāaʾu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	tribulación	dificultad	daño	daño
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

La raíz de este término comporta tres situaciones. La primera es la situación negativa o maldita del alma del ser humano en la que se encuentra, en otras palabras, el "daño" moral. La segunda hace referencia al "daño" físico visible en el ser humano,

bien por una enfermedad, por su debilidad física o cualquier otra causa. Y por último, el "daño" social o situación de inferioridad en la que está el hombre, por ejemplo, la falta de poder, de dignidad social, pobreza, etc. Como vemos, las tres tienen en común el "daño" causado por la situación negativa, el perjuicio hacia su persona que provoca dolor. Teniendo en cuenta todo lo anterior, consideramos que la opción de Melara y Cansinos es una formulación establecida o equivalencia puesto que es el común denominador y engloba a las tres interpretaciones. Sin embargo, esta opción no va a ser la empleada en otros casos (mismo contexto) en otras aleyas, ya que por ejemplo, en Corán 2. 177 traduce por "adversidad". Por su parte, Cortés y González prefieren usar términos más concretos, que, aunque reflejen parte de su significado (formulación convalidativa), no completan todos los matices por lo que se estaría particularizando. "Dificultad", según el *DRAE*, alude al "inconveniente o contrariedad que impide conseguir, ejecutar o entender bien algo y pronto", es decir, añade matices temporales inexistentes en árabe. Y "tribulación" hace referencia a la "Congoja o aflicción moral" así como a la "adversidad que padece el hombre", sin mencionar el "daño" físico que puede padecer o el "dolor".

h) zulzilū:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	conmoción	conmoción	estremecieron	se tambalearon
T	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, la raíz *z-l-z* significa según Cortés "sacudir" o "sufrir una sacudida" pero no tiene porqué ser física, sino que puede ser también emocional. En este sentido, Melara y Cansinos han recurrido a verbos que conllevan este movimiento aunque el primero alude más a su dimensión emocional y el segundo a la dimensión física, por lo que ambos son particularizaciones (o formulaciones convalidativas). Cortés y González han cambiado la categoría gramatical del término convirtiéndolo en sustantivos. Según el *DRAE*, "conmoción" es "movimiento o perturbación violenta del ánimo o del cuerpo", por lo tanto, conlleva los dos matices y consideramos que sería una formulación establecida o equivalencia.

i) r-rasūlu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Enviado	Mensajero	Mensajero	Profeta
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	sustitución cultural+ adaptación+ explicitación

Al igual que otros nombres de Dios, se trata de un nombre propio como bien expresa Cortés en su glosario: "el Corán no ofrece una neta diferenciación semántica entre 'enviado' y 'profeta' aunque los distingue" pero que, por razones semánticas vamos a estudiar en este apartado. Se trata de la denominación particular o concreta del Profeta, de su característica, del rasgo distintivo que marca la diferencia. La raíz, *r-s-l* es polisémica y entre algunos de sus principales significados encontramos "enviar" "mantener correspondencia", "transmitir", etc. Según Gómez (2009), existen diez personas que reciben este título, de entre ellos Jesús y Muḥammad mientras que el número de profetas es mucho más grande. A diferencia del profeta, el enviado/ mensajero no solo recibe y transmite la revolución divina con que Dios le ha distinguido, sino que además hace de ella prédica pública y se convierte en el líder de su pueblo. Por lo tanto, la opción de Cansinos es inexacta y refleja a medias el significado porque todo *rasūl* es profeta pero no todo profeta es *rasūl*. Además, este término es denominativo y evocador.

Lo mismo ocurre con Cortés, lo traduce como el "enviado" en minúsculas pero cuando va determinado por el artículo *al-*, lo resalta con la primera letra mayúscula para expresar que se trata de Muḥammad. Incluye una entrada en su glosario en la que expone que este vocablo tiene una equivalencia en la que se recoge todos los matices "apóstol", término que no usa por considerar que posee connotaciones neotestamentarias ajenas al Corán. Esta postura llama la atención después de observar otros casos, por ejemplo, el tratamiento de los NN PP en los que no tiene en cuenta estos matices. En cuanto a la diferencia entre "enviado" y "mensajero", según el *DRAE*, el primero es una "persona que va por mandado de otra con un mensaje, recado o comisión). Todos los profetas anteriores han sido "enviados" por Dios según a la definición del diccionario, pero para los musulmanes, solo uno llevaba un "mensaje" para difundirlo al pueblo, hecho que constituye además su "milagro". Teniendo en cuenta todo esto, González y Melara, conscientemente han optado por "mensajero",

vocablo que refleja el matiz del "mensaje" (formulación establecida o equivalencia) además de usar la mayúscula para resaltar su importancia.

j) naṣru:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	auxilio	auxilio	auxilio	defensa
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización+ modulación

En árabe, *n-s-r* significa "ayudar", "auxiliar" o "dar la victoria". Teniendo en cuenta estas denominaciones, Cortés, González y Melara han optado por una formulación establecida o equivalencia puesto que "auxilio" conlleva el matiz de "ayuda". Sin embargo, Cansinos ha tenido en cuenta desde otro punto de vista (modulación) ya que en lugar de verlo desde el lado del débil (el que pide auxilio), lo ve desde el fuerte, con un carácter más protector (el que se defiende) y que supone de alguna forma una "ayuda" a otro.

***Maṯal* 5: Corán, 2. 261**

مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ
سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ
وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾

Transcripción

mmaṯalu l-laḏīna yunfiqūna ʾāmwāla-hum fī sabīli Allāhi ka-maṯali ḥabbat^{in} ʾāmbatat sabʿa sanābila fī kulli sumbulat^{in} mmiʾatu ḥabbat^{in} wa-Allāhu yuḍāʿifu li-man yašāaʾu wa-Allāhu wāsi^{ʿun} ʿalīm (261)

Glosa

semblanza.M.SG REL.M.PL gastar-3PL.PRS caudal-POSS.M.3PL PRP senda.M.SG Dios PRP-semblanza.M.SG grano.F.SG producir-3SG.PST siete espiga.F.PL PRP cada.M.SG espiga.F.SG cien grano.F.SG CONJ Dios doblar-3SG.PRS PRP-REL querer-3SG.PRS CONJ Dios holgado.M.PART omnisciente.M.SG

Observación del *tafsīr*

Clarifica la nobleza y hermosura que encierra el gasto por la causa de Dios.

Traducciones-Técnicas

TM[1]:	261 Quienes gastan su hacienda por Dios son semejantes a un grano que produce siete espigas, cada una de las cuales contiene cien granos. Así dobla* Dios a quien Él quiere. Dios es inmenso, omnisciente. [261] La recompensa.
TM[2]:	Aquellos que gastan su riqueza en la senda de Dios, son similares a una semilla que produce siete espigas, en cada una de las cuales hay cien granos. Así incrementa Dios los bienes de quien Él quiere. La bondad de Dios todo lo alcanza, Él todo lo sabe. (261)
TM[3]:	(261) Los que gastan sus bienes en el camino de Allah se parecen a un grano que produce siete espigas y cada una de las espigas lleva cien granos. Así multiplica Allah a quien Él quiere; Y Allah todo lo abarca, todo lo sabe.
TM[4]:	263 Símbolo de los que gastan sus caudales en la senda de Alá, como símbolo de un grano que engendró siete espigas, en cada espiga cien granos; y Alá dobla a quien quiere; y Alá [es] holgado, sapiente.

a) yunfiqūna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	gastan	gastan	gastan	gastan
T	modulación+ formulación funcional+ generalización+ traducción exegética	modulación+ formulación funcional+ generalización+ traducción exegética	modulación+ formulación funcional+ generalización+ traducción exegética	modulación+ formulación funcional+ generalización+ traducción exegética

En árabe, *n-f-q* significa ofrecer, hacerse cargo o dar lo que tiene ya sea dinero o bienes materiales para alguien. Indica una acción en la que existe un intercambio buscando un beneficio personal previo acuerdo. Podría ser "costear", "sufragar", "subvencionar" entre otros términos particulares. Sin embargo, en este caso todos los traductores han coincidido en usar un sinónimo general como propuesta de traducción (formulación funcional). Según el *DRAE*, "gastar" es "emplear el dinero en algo", es decir, también supone un intercambio aunque la acción se vea desde otro punto de vista (modulación). Son significados casi iguales pero, en este caso, no se trata de traspasar la propiedad sino de emplearla buscando un beneficio. Este hecho demuestra que probablemente se haya tenido en cuenta la exégesis a la hora de traducir.

b) ʾāmwāla-hum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hacienda	riqueza	bienes	caudales
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización

Observamos cuatro soluciones diferentes para este término. Si los buscamos en el diccionario de Cortés encontramos la siguiente explicación: "bienes", "propiedad", "riqueza" entre otras, lo cual provoca más confusión. El *DRAE* define "hacienda" como "conjunto de bienes y riquezas que alguien tiene". María Moliner lo define como "Bienes de cualquier clase de una persona; se emplea particularmente si entre ellos hay fincas rústicas". Por su parte, el *DRAE* dice de "riqueza" que es "abundancia de bienes y cosas preciosas"; para "bienes" "patrimonio, caudal", y finalmente dice de "caudal" "hacienda, bienes de cualquier especie y más comúnmente dinero". Se trata de cuatro sinóminos que pertenecen a diferentes registros ("bienes" y "riquezas" menos culto que

“caudales” o “hacienda”) pero cuyo común denominador es el vocable “bienes”. Atendiendo a estas definiciones, que este último término es la opción más general que engloba todo, por lo que sería una formulación funcional o generalización. Y es que *ʾāmwāla-hum* es todo: patrimonio, dinero, objetos de valor, etc. En definitiva, todos, excepto Melara, han optado por una formulación convalidativa puesto que han elegido términos más concretos y especializados que limitan su significado (particularización) mientras que Melara opta por una formulación funcional, que aunque conlleva una generalización, no limita la interpretación. Sin embargo, esta opción no va a ser recurrente por parte de este traductor ya que en ocasiones, cuando el término aparece en singular, traduce por “riqueza” (*maṯal* 24). Esto nos devuelve a la idea de sinónimos.

c) fī sabīli Allāhi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	por Dios	en la senda de Dios	en el camino de Allah	en la senda de Alá
T	omisión+ elisión	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Esta expresión posee una amplia difusión entre los musulmanes. Incluso solo *fī sabīli* se emplea en ámbitos de la vida cotidiana con objeto de expresar el medio para hacer algo, y concretamente en este ejemplo, la causa. De la raíz *s-b-l* (“bajar”, “dedicar”), en su forma sustantivada significa “camino”, “medio”, entre otras acepciones. Corriente dice en su diccionario “camino, senda, vía ”. Según Gómez (2009), se trata de uma “ vía, camino. Término recurrente en el Corán (aparece más de ciento cincuenta veces) para referirse al modo correcto de actuar y creer del musulmán”. Como vemos, no se aclara la diferencia entre “camino”, “vía” o “senda”, sino que son sinónimos aunque este último se use en un registro más “espiritual”. En cuanto a las propuestas de los traductores, Melara se ha optado por la voz más neutra, más común aplicable a cualquier contexto (formulación establecida o equivalencia). Por su parte, Cortés ha preferido aligerar el mensaje y naturalizarlo. Para ello, omite *sabīli*. Algunos autores considerarían que se trata más bien de una sustracción más que de una omisión porque se ha obviado un elemento importante conscientemente cuando en apariencia no hay motivo para ello. Aunque la preposición “por” puede indicar el medio de ejecutar algo, no refleja el matiz de “recorrido” o “continuidad” que contiene el árabe,

imprescindible en este contexto. En cambio, tanto "camino" como "senda" sí reflejan una trayectoria, un esfuerzo y una continuidad, rasgos que no aparecen en la traducción de Cortés. Cansinos y González han preferido hacer una traducción más histórica y metafórica pero que también la consideramos equivalente y eligen "senda" (formulación establecida) que, a diferencia de "camino", es una vía más pequeña y según el *DRAE* también se usa para denominar al "procedimiento o medio para hacer o lograr algo". También el *Gran Diccionario de uso del Español Actual* (2001) recoge esta acepción: "Procedimiento o camino elegido para conseguir algo o para realizar determinada acción". Sin embargo, esta propuesta no será recurrente ya que en otras ocasiones usarán ambos traductores "camino de Dios" (Corán, 7. 45).

d) ḥabbat[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	grano	semilla	grano	grano
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Respecto a este término, hay que destacar que todos (salvo González) traducen por "grano". Este término viene definido en el *DRAE* como "semilla y fruto de las mieses, como el trigo o la cebada" y se usa principalmente cuando se habla de "trigo". En la lengua árabe *ḥabbat* se aplica a la cebada y al trigo, al igual que ocurre con "grano" en español. Tendiendo en cuenta estas denominaciones, Cortés, Melara y Cansinos usan una formulación establecida o equivalencia. Por su parte, González prefiere "semilla", que se define como "grano que en diversas formas producen las plantas y que al caer o ser sembrado produce nuevas plantas de la misma especie". Esta definición nos deja entrever que se trata de un sinónimo más general (formulación funcional o generalización), porque comprende tanto a los cereales como a otros tipos de vegetales. Así pues, una "semilla" es un "grano" pero no todos los "granos" son "semillas".

e) ʾāmbatat:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	produce	produce	produce	engendró
T	formulación	formulación	formulación	formulación

	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	convalidativa+ particularización

En este caso, es Cansinos quien opta por otra solución distinta. Según el diccionario de Cortés *ʾāmbatat* es "crecer", "germinar", "producir", por lo que la opción de Cortés, Melara y González sería una formulación establecida o equivalencia. Sin embargo, Cansinos ha preferido usar un verbo más concreto que se aplica normalmente a humanos y animales más que a plantas. Este propiedad provoca una particularización de su significado.

f) yuḍāᶜifu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	dobla	incrementa	multiplica	dobla
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Según Cortés lo expresa en su diccionario, *ḍ-ᶜa-f* es "duplicar" o "multiplicar" dependiendo del contexto y la forma (derivada) en la que aparezca. Pero este verbo en especial no refleja un número limitado de repeticiones, por lo que la opción de Cortés y Cansinos está aportando otra interpretación posiblemente más particular (probablemente debido a la exégesis consultada o a la propia opinión de los traductores) pero que funciona en este contexto. Aunque "doblar" (formulación convalidativa) sea sinónimo de "multiplicar", consideramos que es indispensable reparar en la forma derivada en la que aparece para poder llevar a cabo una correcta traslación y por ello hay que tener en cuenta la indeterminación del árabe. En cuanto a González, ha preferido un verbo más general (formulación funcional) que generaliza el significado. Finalmente, Melara lo ha traducido por "multiplicar", que significa según el *DRAE* "aumentar el número o la cantidad de cosas de la misma especie" (formulación establecida o equivalencia).

g) wa-Allāhu wāsiᶜun ᶜalīm:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Dios es inmenso, omnisciente	La bondad de Dios todo lo alcanza, Él todo lo sabe	Y Allah todo lo abarca, todo lo sabe	Y Alá [es] holgado, sapiente.

T	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ adición+ formulación convalidativa+ particularización+ trasposición	paráfrasis+ adición+ formulación convalidativa+ particularización+ trasposición	formulación convalidativa+ particularización

Es importante observar esta expresión como una unidad para ver cómo ha sido trasladada. *Wāsiᶜun y ᶜalīm* pueden ser considerados nombres propios, puesto que son nombres de Dios. Sin embargo, al igual que otros NN PP estudiados anteriormente, hemos preferido analizarlos debido a su contenido semántico. Resulta interesante ver cómo tres términos aparentemente simples en árabe se transforman en verdaderas frases en español. Los únicos traductores que han intentado mantener su extensión han sido Cortés y Cansinos aunque sacrificando algunos matices. En primer lugar, Cortés ha optado por una traducción con reminiscencias cristianas. Para el primero, recurre a un sinónimo (formulación convalidativa), "inmenso" en minúsculas, y para el segundo opta por un término que nos recuerda a la Biblia ("omnisciente"). Según el *DRAE*, la "omnisciencia" es el "conocimiento de todas las cosas reales y posibles, atributo exclusivo de Dios". María Moliner ofrece una paráfrasis al respecto " que todo lo sabe " y que coincide con la propuesta de Melara. Por otro lado, González cambia la categoría gramatical de los términos (trasposición), usa como verbos principales sinónimos ("alcanzar y saber") y complementa su significado con adiciones ("bondad"), reforzando así la frase a través de la repetición de "todo" para darle más solemnidad. Respecto a Melara, opta por las mismas técnicas pero usa otro sinónimo para el primer término ("abarcar"). Finalmente, Cansinos realiza de nuevo una traducción literal manteniendo incluso la categoría de los términos. Ha intentado reflejar el matiz de *wāsiᶜun* a través igualmente de un adjetivo pero "holgado" no se suele atribuir a personas-seres sino a objetos. No ocurre lo mismo con "sapiente", que sí refleja su significado además de ser un adjetivo culto.

Como vemos, no existe ninguna equivalencia ya que son todas formulaciones convalidativas que se adaptan al contexto pero limitan su significado. Además, cada traductor ha optado por una serie de técnicas que nos permiten entender el significado pero no reflejan la totalidad de los matices. Para ello, han tenido que sacrificar la brevedad y concisión porque *wāsiᶜun* y *ᶜalīm* está connotados semántica y culturalmente y forman parte de los términos difíciles de verter con una sola palabra en español.

***Maṯal* 6: Corán, 2. 264**

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي
يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ
صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ لَّا يَقۡدِرُونَ
عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٢٦٤

Transcripción

yāa-ʾāyyuhā l-laḏīna ʾāmanū lā tubṭilū ṣadaqāti-kum bil-manni wal-ʾāḏā kal-laḏī yunfiqu māla-hu riʾāʾa n-nāsi wa-lā yuʾuminu bil-lāhi wal-yawmi l-ʾājiri fa-maṯalu-hu ka-maṯali ṣafwān^{in} ʿalay-hi turāb^{un} fa-ʾāṣāba-hu wābil^{un} fa-taraka-hu ṣald^{an} llā yaqdirūna ʿalā šay^{in} mmi-mmā kasa-bū wa-Allāhu lā yahdī l-qawma l-kāfirīn (264)

Glosa

VOC REL.M.PL creer-3PL.PST NEG malograr-2PL.PRS limosna-POSS.M.2PL PRP-ART.halago.M.PL CONJ ART.daño.M.PL PRP-REL.M.SG gastar-3SG.PRS hacienda-POSS.M.3SG ostentación.M.SG ART.gente.M.PL CONJ-NEG creer-3SG.PRS PRP-Dios CONJ ART-día.M.SG ART-último CONJ-semejanza-POSS.M.3SG PRP-semejanza.M.SG peña.M.SG PRP-PRON.M.3SG tierra.M.SG CONJ-caer-3SG.PST-PRON.M.3SG aguacero.M.SG CONJ-dejar-3SG.PST-PRON.M.3SG lista.M.SG NEG poder-3PL.PRS PRP cosa.M.SG PRP-REL allegar-3PL.PST CONJ Dios NEG guiar-3SG.PRS ART-pueblo.M.PL ART-incrédulo.M.PL

Observación del *tafsīr*

Advierte a los creyentes de la pérdida de valor de sus obras o acciones.

Traducciones-Técnicas

TM[1]:	264 ¡Creyentes! No malogréis vuestras limosnas alardeando de ellas o agraviando, como quien gasta su hacienda para ser visto de los hombres, sin creer en Dios ni en el último Día*. Ese tal es semejante a una roca cubierta de tierra. Cae sobre ella un aguacero y la deja desnuda. No pueden esperar nada por lo que han merecido. Dios no dirige al pueblo infiel. [264] C 4_{38} 9_{53-54}. Mt 6_{1}.
TM[2]:	¡Oh, los que creéis! No arruinéis vuestros actos de caridad con

	reproches y ofensas, como el que gasta sus riquezas por ostentación ante la gente pero no cree en Dios ni en el Último Día. Ese es semejante a una roca sobre la que hay tierra. Cae sobre ella un aguacero y la deja desnuda. No podrán beneficiarse de nada de lo que obtuvieron. Y Dios no guía a la gente que no cree. (264)
TM[3]:	(264) ¡Vosotros que creéis! No hagáis que vuestras dádivas pierdan su valor porque las echéis en cara o causéis un perjuicio por ellas. Como aquel que da su riqueza por aparentar ante la gente, pero no cree en Allah ni en el Último Día. Es como una roca sobre la que hay tierra y le cae un aguacero dejándola desnuda. No podrán beneficiarse en nada de las obras que (de ese modo) adquirieron. Y Allah no guía a la gente incrédula.
TM[4]:	266 ¡*ye* los que creen! No hagáis vanas vuestras limosnas con el halago o el daño, como los que gastan lo suyo mirando a la gente, y no creen en Alá ni en el día, el último, pues su semblanza es como semblanza de la peña, sobre la que hay tierra; y cayó sobre ella un aguacero y dejola lisa; no podrán sobre cosa de lo que allegaron; y Alá nos guía al pueblo de los incrédulos [59.] [59] «Y cualquiera que me oye estas palabras y no las hace, lo compararé a un hombre insensato, que edificó su casa sobre la arena; y descendió lluvia y soplaron vientos e hicieron ímpetu en aquella casa y cayó y fue grande su ruina» (San Mat., VII, 26-27).

a) yāa-ʾāyyuhā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	-	¡Oh, …!	¡Vosotros…!	¡*ye*…!
T	omisión+ compensación	formulación establecida+ equivalencia	omisión+ adición+ compensación+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización+ arcaísmo

Esta es una expresión exclamativa que se usa para llamar la atención. Todos los traductores la han convertido en una frase exclamativa a través de sus correspondientes signos. Además, en el caso de Cortés, también sirven para compensar puesto que opta por omitir (o mutilar) la expresión original sustituyéndola por los signos de exclamación. Respecto a González, ha preferido traducirlo (formulación establecida o equivalencia) según viene expresado en el diccionario. Por su parte, Melara, recurre a la omisión como técnica principal pero compensa el vacío añadiendo el pronombre personal "vosotros" y de este modo especifica a quién se refiere. Hay que señalar, que

las dos omisiones de Melara o Cortés, probablemente busquen la fluidez y naturalidad del lenguaje. No obstante, la propuesta de Melara es válida en el contexto (formulación convalidativa) pero concreta ya que especifica una información añadida que no aparece en el original. La función de *yāa-ʾāyyuhā* es, en parte, advertir al lector de que lo que viene a continuación merece ser contemplado y requiere una especial atención. Por último, Cansinos ha preferido usar un término en desuso (que resalta en cursiva), una forma arcaica con el objetivo de lograr que su traducción adquiera un tono más solemne e histórico. Esta opción funciona en el contexto (formulación convalidativa) pero no todos los lectores conocen su significado (particularización).

b) lā tubṭilū:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	no malogréis	no arruinéis	no hagáis que pierda su valor	no hagáis vanas
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia

En árabe, *tubṭilū* viene de la raíz de *b-ṭ-l* que significa en su acepción más general "ser valiente" o "ser vano". Como sustantivo, aparecerá más adelante en el *maṯal* 15 como antónimo de "verdad", en general traducido por "falso". En este caso, este verbo viene acompañado de una negación adquiriendo, de este modo, una connotación negativa puesto que hace referencia a "cambiar algo bueno por algo malo" ; en otras palabras, indica una acción voluntaria llevada a cabo por una persona conscientemente. Tanto Cortés como González han optado por términos válidos en este contexto (formulación convalidativa) aunque sean más precisos que el árabe (particularización). Por su parte, Melara y Cansinos han preferido expresarlo a través de una paráfrasis explicativa. Esto supone adiciones y un aumento en el número de palabras. Sin embargo, se han esforzado en mantener el significado y el significante ("valor-valiente") de la raíz del término en árabe. Teniendo en cuenta este último factor consideramos que, a pesar de ser una paráfrasis, las dos propuestas son formulaciones establecidas o equivalencias.

c) ṣadaqāti-kum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	vuestras limosnas	vuestros actos de caridad	vuestras dádivas	vuestras limosnas
T	formulación convalidativa+ particularización+ adaptación	paráfrasis+ formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización adaptación

Este término tiene un marcado matiz cultural. Según ʾAṣfahānī (2008a) hace referencia a la acción voluntaria de una persona, ya sea material o inmaterial, a favor de alguien o algo que carece de ella o la necesita. A diferencia del *zakāt* que es obligatorio y constituye uno de los cinco pilares del islam, *ṣadaqāt* es espontáneo. Gómez (2009) expresa al respecto: "La *ṣadaqa* solo es facultativa y no está sujeta a reglas específicas". Teniendo en cuenta esta diferencia, coincidiría con la definición que proporciona el *DRAE,* sobre "limosna": "cosa que se da por amor de Dios para socorrer una necesidad". María Moliner dice al respecto: "dinero u otra cosa que se da por caridad. Se usa como colectivo genérico, y numerable". Como vemos, forma parte del lenguaje judeocristiano y en la actualidad hace referencia principalmente a lo material (ayudar a alguien no se considera una limosna). Atendiendo a esto, Melara intenta alejarse de este hecho eligiendo "dádivas" formulación convalidativa. Se trata de un sinónimo neutro, carente de connotación religiosa. Observamos que en otras apariciones de este término, Melara sigue manteniendo este vocablo y a veces opta por la expresión "por generosidad" (Corán, 9.104). Por su parte, Cortés y Cansinos eligen "limosna" que funciona en el contexto (formulación convalidativa) pero consideramos que limita la interpretación. Igualmente podríamos decir que "limosna" sería una adaptación cultural. Además, hay que tener en cuenta otro aspecto que mencionábamos en líneas anteriores, el término *zakāt*. Cortés en su glosario incluye una entrada en "limosna" que remite a "azaque" (aceptado por el *DRAE*) donde expone la diferencia entre ambas. Y finalmente, González pretende abrir el abanico de posibilidades usando una paráfrasis que refleje tanto lo material como lo inmaterial (formulación funcional) pero donde también se observa un término connotado, "caridad", definida por el *DRAE* como "en la religión cristiana una de las tres virtudes teologales que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo" pero en su acepción tercera es "limosna".

No obstante, si prescindiéramos de cualquier connotación, implicaría tener una "actitud solidaria o altruista" tal como "auxilio a los necesitados", ambas características propias de *ṣadaqāt.* Esta propuesta no será recurrente en González ya que en ocasiones usa también el término "limosna" (Corán, 9. 58).

d) bil-manni:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	alardeando de ellas	con reproches	porque las echéis en cara	con halagos
T	condensación+ explicitación+ adición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización+ traducción literal	paráfrasis+ adición+ formulación establecida+ equivalencia	traducción literal+ particularización+ formulación convalidativa

En este caso, cada traductor ha optado por una técnica diferente. Según el diccionario de Cortés, *manni* tiene un significado positivo en todos los casos. Su raíz significa "estar agradecido" y "ser complaciente". De este modo, Cansinos ha optado por una traducción literal en cuanto a su estructura sintáctica. Sin embargo, este término en árabe también posee un significado negativo ("ser desagradecido") y hacer daño con esta acción a otras personas, sentido que se debe reflejar en la traducción. Corriente lo define en su diccionario con la expresión "beneficio que se echa en cara". En base a esto, Melara opta por una paráfrasis y una formulación establecida simple pero que refleja el sentido. En la misma línea, González prefiere mantener su estructura (traducción literal) y usa un sinónimo (formulación convalidativa) que se adapta al contexto pero es más concreto. Cortés por su parte, ha recurrido a un término que recoge ambos sentidos, el positivo y el negativo puesto que alardear según el *Gran Diccionario de uso del Español Actual* (2001) es "Exhibir con vanidad cierta cualidad o circunstancia, aunque no constituya un mérito". Además, añade "de ellas" explicitando su antecedente, y condensa la estructura a través de un gerundio.

e) wal-ʾāḏā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	o agraviando	y ofensas	o causesis un perjuicio	o el daño

T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización

Es interesante observar el tratamiento de la conjunción *wa* en los TM. Todos los traductores, a excepción de González, lo han traducido por un nexo disyuntivo cuando en árabe es copulativo. Se trata de la suma de los dos términos, no la elección de uno de ellos. Por otro lado, Cansinos ha optado por un término más general "daño" y Melara han usado una perífrasis que puede hacer referencia tanto a lo material como a lo moral. Estos matices también se aprecian en el árabe puesto que son términos generales. De este modo, se trata de una formulación establecida o equivalencia al respetarse tanto la generalización como el significado. Por su parte, Cortés y González han preferido usar términos más concretos, válidos en este contexto pero demasiado específicos (formulación convalidativa) ya que ambos poseen el matiz de "humillación" (particularización). En árabe, *ʾāḏā* hace referencia a algo general y no necesariamente se recurre a la "humillación" para hacer daño a alguien.

f) riʾāʾa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	para ser visto de	por ostentación	por aparentar	mirando
T	paráfrasis+ formulación funcional+ generalización	adición+ formulación convalidativa+ particularización	adición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización

Cortés y Cansinos han elegido una formulación funcional o generalización como técnica de traducción. Ambos usan términos generales aplicables a cualquier contexto ("ver" y "mirar") aunque Cortés lo hace en forma de paráfrasis. Respecto a González y Melara, han añadido la preposición "por" y usan términos más específicos. González usa "ostentar" entendido por el *DRAE* como "hacer gala de grandeza, lucimiento y boato" por lo que refleja a medias el significado aunque sirva en este contexto (formulación convalidativa o particularización). Sin embargo, no implica "hipocresía", matiz imprescindible presente en el TO. Melara, en cambio, ha optado por "aparentar", definido en el *DRAE* como " manifestar o dar a entender lo que no es o no hay", término que en cambio sí refleja esta connotación.

g) l-yawmi l-ʾājiri:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	último Día	Último Día	Último Día	en el día, el último
T	formulación convalidativa+ particularización + alteración sintáctica+ nota al pie+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización + alteración sintáctica+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ alteración sintáctica+ traducción exegética	yuxtaposición+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

Hemos de tener en cuenta que la raíz *ʾā-j-r* significa "retrasar" en términos generales. Contiene el doble matiz en su significado ya que puede ser "último" y "otro" dependiendo de la posición que ocupen los elementos y del contexto en el que se inserte. A grandes rasgos, podemos decir que, si precede el término en cuestión quiere decir "último" mientras que si aparece después indica "otro". Sin embargo, en la traducción del Corán, contiene esta ambigüedad por lo que los traductores han recurrido a la exégesis para poder traducirlo. De este modo, todos han optado por la traducción exegética y una particularización puesto que la propuesta de traducción carece de la ambigüedad del árabe. La principal diferencia entre los tres primeros radica en el uso de la letra mayúscula. Cortés, González y Melara han alterado el orden sintáctico para concederle más naturalidad, a diferencia de Cansinos, quien, por intentar respetar la posición de los términos, ha tenido que recurrir a frases yuxtapuestas que sacrifican la "solemnidad" de la expresión y también su "fuerza". Respecto al uso de las mayúsculas, González y Melara las utilizan en los dos términos para resaltar que no se trata de un día cualquiera sino del "día" en el que seremos juzgados tras la muerte. Respecto a Cansinos, no las usa en ninguna de las dos y Cortés utiliza la mayúscula en "Día" así como una nota al pie con unas referencias numéricas. Todas son formulaciones establecidas o equivalencias (véase *maṯal* 20 para *al-ʾājiri*).

h) ṣafwān[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	roca	roca	roca	peña
T	formulación	formulación	formulación	formulación

	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	convalidativa + particularización

Según el diccionario de Cortés, *ṣafwan*^{in} son "rocas" o "piedras" e incluso añade la marca (col.) para indicar que se trata es un término colectivo. Este término está posee un uso es muy restringido ya que únicamente se aplica a este contexto religioso o coránico. Para saber si se trata de "piedra" o "roca" hay que recurrir a la exégesis. Aquí encontramos la clave que marca la diferencia: su dureza y textura: es muy dura, grande y suave. De este modo, consideramos que "roca" es una equivalencia o formulación establecida porque contiene estas tres características. Cansinos usa "peña" que, a pesar de ser un sinónimo de "roca" y servir en este contexto, no es "suave" ya que, según el *DRAE,* se trata de "piedra grande sin labrar, según la produce la naturaleza"; por lo tanto, sería una formulación convalidativa o particularización.

i) ʾāṣāba-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	cae sobre ella	cae sobre ella	le cae	cayó sobre ella
T	traducción literal+ formulación funcional+ generalización	traducción literal+ formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	traducción literal+ formulación funcional+ generalización

En este caso, los cuatro traductores han optado por el mismo verbo: "caer". Su raíz significa "acertar", "dar en el blanco" o "apuntar" entre otras posibilidades ya que es una raíz polisémica. Todas estas opciones tienen algo en común, un objeto que en este caso sería su antecedente. "Caer" es también polisémico y se puede aplicar a este contexto (formulación funcional) aunque carece de la precisión del árabe (generalización). Del mismo modo, todos (salvo Melara que ha preferido naturalizar y anteponer el pronombre) mantienen el orden de los pronombres dando lugar a una traducción literal.

j) wābil^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	aguacero	aguacero	aguacero	aguacero
T	formulación establecida+	formulación establecida+	formulación establecida+	formulación establecida+

	equivalencia	equivalencia	equivalencia	equivalencia

En este caso, hay acuerdo entre los traductores. *Wabil*^{un} es una lluvia de gota grande repentina y muy copiosa. Consideramos que, en este contexto, coincide con la definición de "aguacero" ("lluvia repentina, abundante, impetuosa y de poca duración", *DRAE*) por lo que se trata de una formulación establecida o equivalencia.

k) ṣald^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	desnuda	desnuda	desnuda	lisa
T	formulación convalidativa+ traducción exegética+ modulación	formulación convalidativa+ traducción exegética+ modulación	formulación convalidativa+ traducción exegética+ modulación	formulación funcional+ generalización+ traducción exegética+ modulación

Este término proviene de la raíz *ṣ-l-d*, que significa "ser duro", "ser árido" y su sustantivo "dureza" o "aridez". Sin embargo, observamos que ninguno de ellos ha usado esta opción sino que todos se han basado en la exégesis. Han expresado el resultado, la consecuencia del "aguacero", es decir, han tenido en cuenta otro punto de vista (modulación) para la labor traductora. Cortés, González y Melara usan "desnuda", término entendido como "falto o despojado de lo que cubre o adorna" haciendo referencia al estado anterior en el que se encontraban. Esta opción funciona en el contexto pero es demasiado particular ya que está traducida en base a la exégesis y expresa algo concreto (formulación convalidativa o particularización). Cansinos, por su parte, ha preferido un término más general (formulación funcional) aplicable a una amplia variedad de contextos (generalización) que alude también a la consecuencia pero sin concretar que se debe al agua.

l) kasabū:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	lo que han merecido	lo que obtuvieron	(de ese modo) adquirieron	lo que allegaron
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	adición+ formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

En árabe, *k-s-b* significa “obtener”, “ganar” y es un verbo general en árabe aplicable a muchos contextos. Según ʾAṣfahānī (2008a), denomina así al objetivo de cualquier esfuerzo realizado, fruto del trabajo. Esta acción puede ser para beneficio propio o bien ajeno. Además, puede ser negativa o positiva, a pesar de que se piense que con la acción que se va a realizar se pueden obtener beneficios, el fruto obtenido no siempre es satisfactorio. Este matiz ha de ser trasladado al español puesto que cuando se habla de “beneficios” se piensa en algo positivo. Teniendo en cuenta esto, se podría considerar la opción de Cortés es la que más cerca está del árabe por dos motivos: primero porque refleja el “esfuerzo” y segundo porque da lugar a una interpretación positiva o negativa pero solo coincide en este contexto por lo que se está limitado las opciones de interpretación (formulación convalidativa). Respecto a las demás traducciones, la opción de González (“obtener”) consideramos que es una formulación establecida o equivalencia porque es un verbo general con múltiples interpretaciones y refleja al mismo tiempo el esfuerzo. En cuanto a “allegar” o “adquirir” aluden solo a la propiedad neutra por lo que serían formulaciones funcionales ya que no se deja ver el esfuerzo. Finalmente, Melara pretende reflejar la carencia a través de una adición entre paréntesis donde se refleja la forma.

m) turāb^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	tierra	tierra	tierra	tierra
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, todos los traductores han elegido una formulación establecida o equivalencia. Según el diccionario de Cortés puede ser tanto “polvo” (“parte más menuda y deshecha de la tierra muy seca que con cualquier movimiento se levanta en el aire”) como “tierra” entendido como “material desmenuzable de que principalmente se compone el suelo natural” (definiciones del *DRAE*).

n) an-nāsi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hombres	gente	gente	gente
T	formulación convalidativa+	formulación establecida+	formulación establecida+	formulación establecida+

	particularización	equivalencia	equivalencia	equivalencia

En árabe, *n-nās* es un nombre colectivo al igual que "gente" en español. Sin embargo, dependiendo del contexto, en ciertos casos también podría traducirse por "hombres" o "personas". Cortés por ejemplo, ha preferido usar "hombres" para su traducción, opción que funciona en este contexto (formulación convalidativa) pero que es particular puesto que en árabe existe a*l-insān* para "hombres" (género humano tanto masculino como femenino de la misma raíz) y *al-ašjāṣ* para "personas". El resto, recurren a una equivalencia o formulación establecida.

o) l-qawma:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	pueblo	gente	gente	pueblo
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, Melara y González han elegido una formulación funcional, "gente", término general que engloba a una "pluralidad de personas" sin lazo o relación aparente. Sin embargo, Cortés y Cansinos han optado por una equivalencia o formulación establecida puesto que se trata de un "conjunto de personas de un lugar, región o país" así como una "población de menor categoría" (*DRAE*), ambas aplicables a este contexto. Cansinos es coherente en este caso puesto que en otras aleyas en las que aparece el término (véase ma*ṯ*al 33, 40 o 42), usa siempre " pueblo ". En la misma línea encontramos a Melara, pero en su caso opta por " gente ". Por su parte, Cortés y González usan indistintamente estas dos voces (veáse *ma*ṯ*al* 38 o 40).

***Maṯal* 7: Corán, 2. 265**

وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا
مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا
ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾

Transcripción

wa-maṯalu l-laḏīna yunfiqūna ʾāmwāla-humu btigāaʾa marḍāti Allāhi wa-taṯbīt^{an} mmin ʾānfusi-him ka-maṯali ŷannati^{m} bi-rabwat^{in} ʾāṣāba-hā wābil^{un} fa-ʾātat ʾūkula-hā ḍiʿfayni fā-ʾin llam yuṣib-hā wābil^{un} fa-ṭall^{un} wa-Allāhu bi-mā taʿmalūna baṣīr (265)

Glosa

CONJ-semejanza.M.SG REL.M.PL gastar-3PL.PRS hacienda-POSS.M.3PL anhelo.M.SG agrado.F.SG Dios CONJ corroboración.M.SG PRP alma-POSS.M.3PL PRP-semejanza.M.SG jardín.F.SG PRP-colina.F.SG caer-3SG.PST-PRON.F.3SG aguacero.M.SG CONJ-dar-3SG.PST fruto-POSS.F.3SG doblado.M.DU CONJ-COND NEG caer-3SG.PRS-PRON.F.3SG aguacero.M.SG CONJ-rocío.M.SG CONJ Dios PRP-REL hacer-2PL.PRS veedor.M.SG

Observación del *tafsīr*

Expone los beneficios de gastar por Dios y por su causa.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	265 Quienes gastan su hacienda por deseo de agradar a Dios y por su propio fortalecimiento son semejantes a un jardín plantado en una colina. Si cae sobre él un aguacero, da fruto doble; si no cae, rocío*. Dios ve bien lo que hacéis. [265] E.d., 'al menos, rocío'.
TM[2]	Pero, aquellos que gastan de su riqueza por deseo de agradar a Dios y edificación de su propia alma, son como un jardín en una colina. Cae sobre él un aguacero y da el doble de frutos. Y si no le cae la lluvia lo hace el rocío. Y Dios observa lo que hacéis. (265)
TM[3]	(265) Los que gastan sus bienes buscando la satisfacción de Allah y con una certeza confirmada en ellos mismos, se parecen a un jardín

	frondoso y elevado sobre el que cae un aguacero y da sus frutos multiplicándose por dos; y si no le cae el aguacero tiene el rocío. Allah ve lo que hacéis.
TM[4]	267 Y símbolo de los que gastan sus caudales, anhelando agradar a Alá, y corroborar sus almas, como símbolo de un vergel en una colina, que cayó sobre él lluvia copiosa y dio sus frutos doblados; pero si no cayó sobre él lluvia copiosa [cayó] el rocío; y Alá de lo que hacéis [es] veedor.

a) btigāa͗a:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	por deseo	por deseo	buscando	anhelando
T	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia

En árabe, este término cumple la función de complemento de causa o de finalidad. Sobre su raíz, *b-g-ā* ("desear", "pedir"), aparece en el diccionario de Cortés como "por deseo", "con objeto de". Indica una intención para conseguir algo, una pretensión personal con el fin de obtener resultado. En esta línea, Cortés y González han optado por una formulación establecida o equivalencia en forma de paráfrasis mientras que Melara y Cansinos han elegido un gerundio. Melara ha recurrido a una opción válida pero que no refleja la pretensión personal (particularización o formulación convalidativa). Por su parte, Cansinos opta por un sinónimo que significa "tener ansia o deseo vehemente de conseguir algo" manteniendo de este modo el mismo matiz del original (formulación establecida o equivalencia).

b) marḍāti:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	agradar	agradar	satisfacción	agradar
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, Melara es el que no coincide en su propuesta. Su raíz, *r-ḍ-ā* expresa "estar contento", "estar satisfecho", matices que consideramos esenciales a la hora de buscar un equivalente. Esta forma en concreto viene traducida en el diccionario

de Cortés como “para complacer a”. Consideramos que todas las propuestas de los traductores son válidas ya que coinciden con los matices del árabe puesto que tanto “agradar” como “satisfacción” (formulaciones establecida o equivalencias) reflejan dos características principales: la felicidad y la complacencia por parte de otra persona.

c) ta<u>t</u>bīt^{an} mmin ʾānfusi-him:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	por su propio fortalecimiento	edificación de su propia alma	certeza confirmada en ellos mismos	corroborar sus almas
T	alteración sintáctica+ omisión+ adición+ compensación+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización + formulación establecida+ adición	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia+ formulación convalidativa+ traducción literal

Consideramos que es interesante analizar la expresión más que cada término por separado. El traductor más fiel al original es Cansinos que, además de mantener el mismo número de palabras, ha realizado una formulación establecida en el caso de “alma” y otra convalidativa para *ta<u>t</u>bīt^{an}*. “Corroborar” quiere decir “dar mayor fuerza a la razón, al argumento u opinión aducidos, con nuevos raciocinios o datos”. Es decir, consiste en buscar argumentos y nuevas pruebas que “fortalezcan” lo que ya se pensaba. Pero en este caso, se estaría añadiendo información porque el original no especifica que se haya encontrado nada más para ayudarse en fortaleza, sino que simplemente se refiere a la acción de “gastar”. González, al igual que Cansinos usa “alma”, pero refuerza el sentido añadiendo un término (“propia”). En cambio, usa “edificar” (formulación convalidativa) con un sentido metafórico que funciona en este contexto pero es más especializado (particularización) aunque lleve implícito el matiz de “fuerza”. Cortés es el que más ha naturalizado la expresión a través de omisiones, adiciones (“propio”) para compensar la elisión y alteración sintáctica. El resultado es una formulación convalidativa que funciona en este contexto pero que a su vez limita el mensaje. Y finalmente, Melara prefiere usar una paráfrasis con varias adiciones para fortalecer el mensaje. Así pues, estos términos añadidos (“confirmada” y “certeza”) vendrían a reforzar el sentido y completarlo. Como resultado, observamos una

formulación convalidativa, más larga y particular que el original pero que se adecúa al contexto en el que se inserta.

d) bi-rabwat^{in}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	colina	colina	elevado	colina
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia

Todos excepto Melara han usado la formulación establecida ("colina") como técnica de traducción puesto que, según el *DRAE*, una "colina" es una "Elevación natural de terreno, menor que una montaña". En árabe, *rabwat* es una "plataforma elevada" un "territorio elevado", lo cual coincide en su significado. Melara por su parte, ha elegido un sinónimo más general, impreciso, (formulación funcional o generalización) que solo señala la "altura" pero no especifica si es natural (de la tierra) o por el contrario, ha sido realizado por el hombre.

e) fa-ṭall^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	rocío	rocío	rocío	rocío
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Todos coinciden en que se trata de un "vapor que con la frialdad de la noche se condensa en la atmósfera en muy menudas gotas, las cuales aparecen luego sobre la superficie de la tierra o sobre las plantas" (*DRAE*). Por lo tanto, se trata de una equivalencia o formulación establecida.

f) ʾūkula-hā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	fruto	frutos	frutos	frutos
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este término procede de la raíz de *ā-k-l*, que literalmente hace referencia a "todo lo que se come", es decir, según el diccionario de Cortés, es el "alimento". Sin embargo, en este contexto concreto evoca a un único producto "lo que procede de un jardín", en otras palabras, los "frutos". El *DRAE* define "fruto" como "producto de las plantas", definición acorde con el contexto y con el matiz de "producto o resultado", que haría referencia a los "alimentos" en general. De este modo, todos los traductores han tenido en cuenta el contexto y han traducido por una formulación convalidativa o particularización.

g) baṣīr:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ve bien	observa	ve	veedor
T	adición+ paráfrasis	formulación funcional + generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Estamos ante otro caso de nombre propio de Dios con carga semántica. Procede de la raíz *b-ṣ-r* (analizada anteriormente) pero, en este caso, el referente es Dios, por lo que adquiere otros matices. *Baṣīr* es "Él ve todo lo que ha ocurrido, todo lo que es y todo lo que será hasta el fin del tiempo". Respecto a las técnicas, Cortés ha optado por una paráfrasis ambigua desde nuestro punto de vista ya que "ver bien" (adición) puede significar, además de su sentido literal, "aprobar" algo, es decir, "dar el visto bueno". No obstante, ese no es el sentido original. Por su parte, Melara opta por una formulación establecida o equivalencia. González, consciente de ello, prefiere usar un sinónimo que contenga más acepciones, "observar" (formulación funcional o generalización). Y finalmente, intenta mantener la misma categoría gramatical del original pero elige un término más particular puesto que contiene acepciones concretas en español. Un "veedor" (formulación convalidativa) puede denominar a "el que ve, mira o registra con curiosidad las acciones de los otros" (*DRAE*) pero también contiene otra acepción, "inspector", por lo que induciría a error.

h) taʿmalūna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	lo que hacéis	lo que hacéis	lo que hacéis	lo que hacéis
T	formulación	formulación	formulación	formulación

	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia

La raíz trilítera *ᶜa-m-l* es polisémica y puede aplicarse a muchos contextos. Como verbo, significa "hacer", "trabajar", "obrar", "actuar" en su acepción más general. Y esta es la acepción que nos ocupa, con un sentido generalizado y que los traductores han traducido por "lo que hacéis". De este modo, todos han preferido la formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción. Sin embargo, encontraremos esta raíz como sustantivo en varias ocasiones a lo largo de este trabajo. Un ejemplo es *āᶜamālu*, término que hace referencia a las "acciones buenas y malas", es decir, a las acciones humanas en general que permitirán a Dios juzgar según las mismas. Los traductores, han optado por las siguientes traducciones en la mayoría de los casos:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
T	obras	obras	obras	obras

En español, el término "obra" viene definido por el *DRAE* como "cosa hecha o producida por un agente". Como vemos, es una definición general que concuerda con el término árabe. Es decir, de nuevo todos optan por una formulación establecida o equivalencia. No obstante, el *DRAE* contiene al menos cinco entradas en la definición de "obra" que guarda relación con la religión. Por ejemplo, "obra pía", "obra de caridad", "obra de misericordia", "obra en pecado mortal", hecho que demuestra que posee una marcada connotación reliosa. A pesar de ello, todos han preferido mantener la equivalencia. Aunque también posee un sentido más general tal y como expone María Moliner: "cosa durable hecha por alguien, particularmente artística, benéfica o calificable moralmente".

***Maṯal* 8: Corán, 2. 275**

ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ
ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ
ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا
سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا
خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

Transcripción

l-laḏīna yaʾākulūna r-ribā lā yaqūmūna ʾīlla ka-mā yaqūmu l-laḏī yatajabbaṭu-hu š-šayṭānu mina l-mass ḏālika bi-ʾānna-hum qālūu ʾīnnamā l-bayʿu miṯlu r-ribā wa-ʾāḥalla Allāhu l-bayʿa wa-ḥarrama r-ribā fa-man ŷāaʾa-hu mawʿiẓat^{un} mmin rrabbi-hi fa-ntahā fa-la-hu mā salafa wa-ʾāmru-hu ʾīla Allāh wa-man ʿāda fā-ʾūlāaʾika ʾāṣḥābu n-nāri hum fī-hā jālidūn (275)

Glosa

REL.M.PL comer-3PL.PRS ART-usura.M.SG NEG parar-3PL.PRS sino PRP-REL parar-3SG.PRS REL.M.SG trastornar-3SG.PRS-PRON.M.3SG ART-Axxaitán PRP ART-toque.M.SG DEM.M.SG PRP-ACC-PRON.M.3PL decir-3PL.PST ACC-REL ART-venta.M.SG semblanza. M.SG ART-usura.M.SG CONJ permitir-3SG.PST Dios ART-venta.M.SG CONJ prohibir-3SG.PST ART-usura.M.SG CONJ-COND llegar-3SG.PST-PRON.M.3SG advertencia.F.SG PRP Señor-POSS.M.3SG CONJ-abstenerse-3SG.PST CONJ-PRP-PRON.M.3SG REL preceder-3SG.PST CONJ asunto-POSS.M.3SG PRP Dios CONJ-COND reincidir-3SG.PST CONJ-DEM.M.PL dueño.M.PL ART-fuego.F.SG PRON.M.3PL PRP-PRON.F.3SG eterno.M.PL

Observación del *tafsīr*

Comprenden las leyes de la usura, la licitud de los contratos en el comercio y la amenaza para los que quieren hacer lícita la primera. Indica que comer de la usura, así como practicarla es falta grave.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	275 Quienes usurean* no se levantarán* sino como se levanta aquél a quien el Demonio ha derribado con sólo tocarle, y eso por decir que el comercio es como la usura*, siendo así que Dios ha autorizado el comercio y prohibido la usura. Quien, exhortado por su Señor, renuncie* conservará lo que haya ganado*. Su caso está en manos de Dios. Los reincidentes, ésos serán los condenados al Fuego y en él permanecerán para siempre. [275] C 3130 4161 3039 Éx 2225 Lv 2535-37.–El día del Juicio.–Los comentaristas han intentado precisar lo que *el Corán* entiende por 'usura' (*ár. ribã*), llegando a resultados diversos. Al parecer, habría que entender como tal todo interés percibido por el préstamo de dinero de alimentos. Éx 2224.– A la usura.– E.d., no estará obligado a devolver el interés que percibió antes de la prohibición.
TM[2]	Aquellos que comen usura,[152] no se levantarán sino como se levanta quien ha sido tocado de locura por Satanás y no pueden mantener su equilibrio,[153] por haber dicho: "Ciertamente, la venta es igual que la usura", cuando Dios ha hecho lícita la venta y ha prohibido la usura. A quien le llegó una exhortación procedente de su Señor y renunció,[154] podrá quedarse lo que obtuvo y su caso será remitido a Dios. Pero quien reincida, será de la gente del Fuego, en que le estarán eternamente. (275) [152] Es decir. "Practican el préstamo cobrando intereses". [153] Es decir: "Caen y se levantan, sin poder mantener su equilibrio". La mayoría de los exégetas opinan que se refiere al levantamiento del Día del Juicio, aunque algunos, sobre todo entre los más modernos, opinan que se refiere tanto a esta vida como a la Otra. Cf. Nemuneh, t. II, p. 271. [154] A la usura.
TM[3]	(275) Los que comen usura no se levantarán* sino como se levanta en un ataque de locura el que ha sido tocado por el Shaytán. Eso es porque dicen: la usura es como el comercio. Sin embargo Allah ha hecho lícito el comercio y ha prohibido la usura. Así pues, al que le llegue el aviso de su Señor y desista, podrá quedarse con lo que esté ya consumado y su caso se remitirá a Allah. Pero quien reincida… ésos son los compañeros del Fuego donde serán inmortales. * [De sus tumbas, el Día del Levantamiento.]
TM[4]	276 Los que comen de la usura no pararán sino en lo que pararon aquellos a quienes trastornó Axxaitán del tomar; eso, porque dijeron, ciertamente, el vender es como la usura; pero permitió Alá el vender, y prohibió la usura; así, pues, aquel que llegole una advertencia de su Señor y se abstuvo, para él lo que precedió y su asunto [se remitirá] a Alá; pero el que reincide, esos [serán] dueños del fuego; ellos en él [serán] eternos.

a) yaʾākulūna r-ribā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	usurean	comen usura	comen usura	comen de la usura
T	omisión+ condensación+ formulación convalidativa+ particularización+ nota al pie	traducción literal+ equivalencia+ formulación establecida + nota al pie	traducción literal+ equivalencia+ formulación establecida	traducción literal+ equivalencia+ formulación establecida+ adición

En este caso, hemos considerado interesante estudiar el verbo que acompaña a *r-ribā* para entender las decisiones de los traductores. Por ejemplo, González y Melara han optado por la misma solución: traducción literal, trasladando de la forma más fiel posible el significado de las dos (formulación establecida o equivalencia). Según el *tafsīr* de Qurṭubī, se trata de una metáfora dirigida a las personas que literalmente "comen" usura, es decir, como sinónimo de "avaricia". Expresa al respecto: "el hecho de "comer" la usura es un término empleado en el Corán para designar el grado más alto de codicia por parte del hombre en la obtención de la riqueza" (Qurṭubī - Tomo II, pág, 148). Así pues, "comer" en este contexto es relevante y es necesario traducirlo. Este recurso en el que se antepone la raíz *ʾā-k-l* a un sustantivo es frecuente en el Corán. Así pues, encontramos otros ejemplos, como el presente en Corán, 4. 10 ([…]*ʾākulūna fī buṭūni-him nār*^{an} […])[76] que viene a expresar, a grandes rasgos que no van a tener nada más que fuego para llevarse a la boca. En este caso, todos los traductores han optado por reflejar este matiz de con verbos tales como "ingerir", "llenar de", "comer" o "introducir". Volviendo al ejemplo que nos ocupa, podemos decir que Cansinos ha preferido especificar y por eso añade "de la", aludiendo a los que hacen de la "usura" su forma de vida. Cortés, sin embargo, ha elegido otras técnicas. Ha intentado naturalizar la frase y, para ello, se ha decidido por un verbo que condensa el significado pero omite "comer" conscientemente. Se puede decir que sacrifica la expresión a favor de la naturalidad en la lengua española. Es una opción válida en este contexto (formulación convalidativa) pero es más conciso que el árabe (particularización) y carece de fuerza y connotación.

[76] Cortés expresa "sólo fuego ingerirán en sus entrañas"; Melara recurre a "estarán llenando sus vientres de fuego"; González traduce por "solamente introducen fuego en sus vientres"; y finalmente Cansinos dice "ciertamente comerán; en sus vientres un fuego".

Huelga decir que en Corán, 3. 130 aparece la misma expresión y solo Cortés y Cansinos son coherentes en su traducción. Melara y Cansinos intentan de nuevo traducir el verbo pero esta vez emplean "alimentarse de la usura". Consideramos que es una opción muy acertada por tres razones: primero porque contiene los matices del árabe; segundo porque matiene la metáfora ("alimentarse de mentiras, de calumnias, del fraude, de palabrasa" entre otras expresiones); y por último porque permite su comprensión.

En cuanto a *r-ribā*, todos traduce por una equivalencia o formulación establecida, "usura". Pero tanto Cortés como González han añadido una nota al pie para explicar en qué consiste y de este modo se aseguran de que el lector ha entendido lo que suponía esta práctica.

b) yaqūmūna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	levantarán	levantarán	levantarán	pararán
T	formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	formulación funcional+ generalización

Yaqūmūna procede de la misma raíz de *qawm*, "pueblo", pero esta vez en forma verbal. Excepto Cansinos, todos los traductores han optado por la misma técnica: formulación establecida o equivalencia y nota al pie. Todos usan una nota a pie de página para explicar que se está aludiendo al Día del Juicio Final. Cansinos por su parte, hace referencia a la práctica, de ahí que use el verbo "parar" para decir que no van a dejar de hacerlo, propuesta válida en este contexto (formulación funcional) pero que no alude al momento en el que se refiere ya que es poco concreto (generalización) y, consideramos que esa información que no explica en ningún formato es relevante y por tanto, no se debería obviar. De todas formas, hay que tener en cuenta que este verbo se repite en árabe en la siguiente frase donde sí se alude a "levantarse" literalmente del suelo por culpa de las convulsiones por lo que la opción de Cansinos no recogería esta imagen.

c) yatajabbaṭu-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ha derribado con	no puede	en un ataque de	trastornó

		mantener su equilibrio	locura	
T	formulación convalidativa+ particularización + traducción exegética	paráfrasis explicativa+ adición+ nota al pie+ traducción exegética	trasposición+ paráfrasis+ adición + traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *j-b-ṭ* es un verbo general que significa "golpear". En este contexto, la acción la lleva a el *š-šayṭān* y no requiere mucho esfuerzo ya que como veremos a continuación, basta un toque para que quede afectado. Esta imagen es difícil de trasladar al español y por ello los traductores han recurrido al *tafsīr* y a varias técnicas para su traslación. Así pues, Cortés ha optado por un verbo que contiene el matiz de "fuerza". Según el *DRAE*, "derribar" es "tirar contra la tierra, hacer dar en el suelo a una persona, animal o cosa", es decir, es un verbo válido en este contexto (formulación convalidativa) muy concreto puesto que ofrece detalles de la forma de llevar a cabo la acción (particularización). González prefiere una paráfrasis explicativa a través de la adición. Incluye una nota al pie para aclara la imagen ya que su opción basada en detalles, se apoya en la exégesis consultada. Lo mismo ocurre con Melara, quien además de llevar a cabo las mismas técnicas, convierte *j-b-ṭ* en una paráfrasis donde no hay verbo (trasposición). Finalmente, Cansinos recurre a un término específico que aunque funcione en este contexto (formulación convalidativa), es particular y no refleja la "caída" en ningún momento (particularización).

d) mina l-mass:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	con sólo tocarle	ha sido tocado de locura	el que ha sido tocado	del tomar
T	formulación establecida+ equivalencia+ leísmo+ adición	trasposición+ alteración sintáctica+ paráfrasis explicativa+ adición+ traducción exégesis	trasposición+ paráfrasis+ adición	traducción literal

En árabe, se trata de un sustantivo que significa "toque", "contacto" e incluso "desgracia" según el diccionario de Cortés. Todos han intentado mantener el mismo

significante ("tocar") en español aunque por medio de diversos recursos. Cortés por ejemplo, añade "solo" para indicar el poco esfuerzo que requiere la acción debido al poder del que la lleva a cabo. El resultado es bastante satisfactorio puesto que ha sabido resolver el problema de traducción sin sacrificar ningún término. Por ello, consideramos que es una formulación establecida o equivalencia. Por su parte, González vuelve a convertir un sustantivo en una paráfrasis a través de adiciones según la exégesis. En este caso, ha pasado a pasiva un sustantivo (trasposición) y altera el orden sintáctico de la frase. En esta misma línea actúa Melara, quien también lo convierte en pasiva. Finalmente, Cansinos hace una traducción literal conservando el tiempo y la forma del verbo. El problema es que quiere ser tan fiel al original que el resultado no tiene sentido: "del tomar".

e) š-šayṭānu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Demonio	Satanás	Shaytán	Axxaitán
T	adaptación+ sustitución cultural	adaptación+ sustitución cultural	transcripción fonética + préstamo	transcripción fonética + préstamo

Cortés está sustituyendo un "elemento cultural" por otro propio de otra cultura, en este caso "el demonio". Y es que en realidad, el "mal" ha tenido y tiene muchos nombres: "diablo", "demonio", "satanás", "satán", "lucifer", "belcebú", etc. y todas se usan, en ciertas ocasiones, indistintamente. Pero lo cierto es que cada una las opciones de los traductores tiene su definición. "Demonio" según el *DRAE* es "espíritu que induce al mal". Esta es la opción elegida por Cortés, la más naturalizada y que evoca al "mal" en todos sus sentidos. "Satanás" es el "príncipe de los demonios" y mantiene la raíz trilítera del árabe *š-ṭ-n* pero es una adaptación (González). Mientras que Melara y Cansinos han preferido una transcripción fonética naturalizada con objeto de marcar la diferencia y mantener la lengua original aunque cada uno usa unas normas de transcripción diferentes. En el islam, los *aš-šayāṭ*^{in} son los hijos de *Iblīs* según Ibn ᶜAbbās (Qurṭubī).

f) l-bayᶜu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	comercio	venta	comercio	vender

T	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización+ alteración sintáctica+ inversión	formulación establecida+ equivalencia

Según el diccionario de Cortés, *al-bayᶜu* significa la "venta", opción elegida por González y Cansinos aunque en infinitivo en el caso de este último (formulación establecida o equivalencia). Por su parte, Cortés y Melara se han decantado por "comercio". Sin embargo, "comercio" y "venta" no son exactamente lo mismo. "Comercio" es una negociación que se hace "comprando y vendiendo o permutando géneros o mercancías" mientras que la "venta" es "traspasar a alguien por el precio convenido la propiedad que uno posee" (*DRAE*). Según esto, el "comercio" implica dos acciones, "comprar" y "vender", mientras que en el texto, desde un punto de vista lingüístico, se está hablando únicamente de la segunda acción. Ahora bien, desde el punto de vista de la exégesis (Qurṭubī), se amplía su significado y sí que se habla de "comercio" (formulación funcional o generalización). Igualmente, hemos de tener en cuenta que Melara ha alterado el orden de la frase: "usura es como el comercio" (inversión). Entendemos que el orden de esta frase sí importa ya que no se hace para naturalizar el lenguaje. Cada elemento tiene su relevancia e intercambiarla sería alterar el contenido puesto que se está destacando el que no es.

g) ᵓāḥalla:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ha autorizado	ha hecho lícita	ha hecho lícito	permitió
T	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En este caso, González y Melara han optado por usar una paráfrasis para explicar mejor el significado. Según Cortés, *ḥ-l-l* significa "ser lícito" por lo que también habrían optado por una formulación establecida o equivalencia.

Cansinos y Cortés, por su parte, usan sinónimos que limitan el significado pero que se podrían aplicar a este contexto (formulación convalidativa). Ahora bien, para el *DRAE* "autorizar", es "dar o reconocer a alguien la facultad o derecho para hacer algo". Pero

esta acción no implica que lo que autorizas sea "lícito", entendido como lo "justo, permitido según justicia y razón" (particularización). También Cansinos ha optado por un término más específico pero que tampoco recoge los matices del árabe. De este modo, "permitir" implica que alguien "da su consentimiento para que otros hagan o dejen hacer algo". Sin embargo, ese "alguien" es Dios, por lo que "Su permiso" es más que eso. Implica que es lo "justo", "correcto" y "bueno", entre otras cosas.

h) maw^{ᶜ}iẓat^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	exhortado	exhortación	aviso	advertencia
T	formulación convalidativa+ particularización compresión lingüística+ condensación	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Maw^{ᶜ}iẓat^{un}, según ᵓAṣfahānī (2008a) es "dar consejos, recordar el camino hacia el bien" pero no implica ningún tipo de "ruego". Procede de la raíz *w-^{ᶜ}a-ẓ* que según el diccionario de Cortés es "amonestar" (definido en el *DRAE* como "hacer presente algo para que se considere", o "advertir"). En otras palabras, consiste en "avisar" sobre algo pero no implica una "incitación" o "ruego" en ello. Por eso, consideramos que la opción de Cortés y González es una opción válida en el contexto (formulación convalidativa) pero demasiado específica puesto que el árabe no da detalles sobre cómo Dios "advierte" (particularización). Cabe destacar que Cortés ha omitido el verbo que le precede para condensar todo en "exhortado" (también se denomina "compresión lingüística). Por otro lado, "aviso", definido por el *DRAE* como "noticia, advertencia que se comunica a alguien", o "advertencia", (de "advertir": llamar la atención de alguien sobre algo, hacer notar u observar") son formulaciones establecidas o equivalencias ya que implica una "prevención".

i) ntahā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	renuncie	renunció	desista	se abstuvo
T	nota al pie+ formulación convalidativa+	nota al pie+ formulación convalidativa+	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

	particularización	particularización		

Si buscamos este término en el diccionario de Cortés, por ejemplo, encontraremos que para la raíz *n-h-ā* propone "desistir", "prohibir". Existe una diferencia notable entre "desistir" y "renunciar" que no debemos pasar por alto. "Desistir" es según el *DRAE* "apartarse del intento de hacer algo", ya sea por gusto o por imposibilidad mientras que "renunciar" (y también "abstenerse") implica una acción "voluntaria, apartarse de algo que se puede tener", es decir, que no se quiere por propia elección. En árabe, sin embargo, no se especifican estos detalles ya que supone "cortar, no volverlo a hacer nunca más" y eso es lo verdaderamente relevante. De este modo, todas serían formulaciones convalidativas ya que las cuatro se adaptan al contexto y contienen el matiz general de "romper" con lo que se había hecho antes. Sin embargo, debido a estos matices en español, son particulares y pueden inducir al lector a confusión puesto que puede mezclar "voluntariedad" con "imposibilidad" (particularización). Por último, González aclara el enunciado con una nota al pie donde especifica a qué se refiere la aleya.

j) fa-la-hu mā salafa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	conservará lo que haya ganado	podrá quedarse lo que obtuvo	podrá quedarse con lo que esté ya consumado	para él lo que precedió
T	ampliación+ paráfrasis+ adición+ traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización	ampliación+ paráfrasis+ adición+ traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización	ampliación+ paráfrasis+ adición+ traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización	traducción literal+ formulación establecida+ equivalencia

Cortés, González y Melara han optado por las mismas técnicas. En primer lugar, han ampliado notablemente la extensión de la frase convirtiéndola en una paráfrasis para aclarar el significado en base a la exégesis consultada. Además, han cambiado el pronombre *la-hu* por un verbo que se convertirá en el principal ("conservar" y "poder quedarse"). Respecto a *salafa*, los tres verbos elegidos son formulaciones convalidativas porque funcionan en el contexto pero son más concretos ya que tanto "obtener" como

“consumar” o “ganar” aluden a lo que han conseguido con la práctica y que ya no volverán a repetir (particularización). Solo Cansinos se ha limitado a traducir palabra por palabra (traducción literal). Ha mantenido el significado (por ejemplo, para *salafa*, “preceder”) así como el orden de los términos.

k) wa-ʾāmru-hu ʾīla Allāh:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Su caso está en manos de Dios	su caso será remitido a Dios	su caso se remitirá a Allah	su asunto [se remitirá] a Alá
T	adición+ amplificación+ paráfrasis+ traducción exegética formulación establecida+ equivalencia+	adición+ amplificación+ paráfrasis+ exegética+ formulación establecida+ equivalencia	adición+ amplificación+ paráfrasis+ traducción exegética+ formulación establecida+ equivalencia	adición+ amplificación+ paráfrasis+ traducción exegética+ formulación establecida+ equivalencia

Esta expresión se enuncia frecuentemente en la vida cotidiana de los musulmanes. Por ello, resulta interesante saber cómo la abordan los traductores al completo. En primer lugar, vamos a comentar la estructura sintáctica de la misma: está formada por sustantivos, un pronombre y carece de verbo. En español, necesita un verbo para poder articular la frase de forma correcta y comprensible y eso es lo que han hecho los traductores. Por ejemplo, Cortés añade el auxiliar “ser” y “en mano” añadiendo información presente enla exégesis mientras que los demás prefieren formas compuestas y añaden el verbo “remitir” entendido como “enviar algo a determinada persona de otro lugar” (*DRAE*). Solo Cansinos ha marcado entre paréntesis esta adición para indicar que es una amplificación personal. Además, todos han tenido en cuenta la exégesis para hacer más claro el mensaje ya que no es casual el uso de “remitir” en lugar de otro verbo porque lo más importante es mostrar que todo lo que se haga, será “enviado” a Dios.

Respecto al tratamiento de la preposición *ʾīla*, Cortés la traduce como “estar en manos de”, paráfrasis o amplificación que pone de manifiesto el poder de Dios y la debilidad del ser humano ante ciertas situaciones.

Finalmente, *ʾāmru* es un término muy útil en cualquier contexto puesto que posee un sentido amplio. Sin embargo, cuando aparece como sustantivo, las

traducciones más usuales y equivalentes son "caso" (Cortés, González y Melara) y "asunto" (Cansinos). La principal diferencia entre las dos radica en la multiplicidad de acepciones que contiene la primera ya que se puede aplicar también a temas jurídicos en español concediéndole un tono más solemne. Sin embargo, consideramos que, en todos los casos se trata de equivalencias o formulaciones establecidas puesto que no se altera el mensaje y permiten su compresión a pesar de su extensión.

l) ʾāṣḥābu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	condenados	gente	compañeros	dueños
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Para este término, los traductores han recurrido a diversas soluciones. La explicación sería: aquellos que hacen el mal, los que vuelven a las prácticas ya mencionadas, vivirán en el infierno, serán los reyes del fuego y pasarán allí el resto de sus días paseando. Literalmente, *ʾāṣḥābu* significa "compañeros", "amigos" y la expresión sueña también extraña en árabe puesto que no es una expresión corriente. Según, ʾAṣfahānī (2008a) hace referencia al "animal", "lugar", tiempo" o "persona" que siempre te acompaña. De este modo, Melara ha preferido una formulación establecida o equivalencia. Con esta propuesta consigue dos cosas: provocar la extrañeza en el lector y acercarse al TO. Por su parte, González ha sido más general (formulación funcional) puesto que elige un nombre colectivo e impreciso sin reflejar el matiz de "relación" y "permanencia" que posee el término árabe (generalización). Y Cortés y Cansinos han preferido un término más particular, que posee además una acepción religiosa ("Se aplica a la persona que debe cumplir condena divina" según el *Gran Diccionario de uso del Español Actual* (2001) pero que también funciona en este contexto (formulación convalidativa) aunque limita su significado. En otras ocasiones en las que aparece acompañado de "fuego", (véase Corán, 2. 39, 5. 29, 7. 47) todos salvo Cortés que traduce por "morarán en el Fuego", son coherentes en su traducción.

m) jālidūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	permanecer para	estarán	serán inmortales	[serán] eternos

	siempre	eternamente		
T	adición+ amplificación+ paráfrasis+ trasposición	adición+ formulación convalidativa+ particularización+ trasposición	adición+ formulación establecida+ equivalencia	adición+ formulación convalidativa+ particularización

Con objeto de aclarar el significado, todos han optado por añadir un verbo (adición) que alarga la frase y convierte la traducción de un término en una paráfrasis. En el caso de Cortés, este usa "permanecer", verbo que explica más el significado y compensa el vacío semántico a través de la expresión "para siempre" aportando toda la información que el adverbio no proporciona (amplificación). En los demás casos, se ha añadido el verbo "ser" como auxiliar (Cansinos además lo destaca entre corchetes) lo cual ha provocado, en el caso de González o Cortés, un cambio en la categoría gramatical del término principal (trasposición: de sustantivo a adverbio). Por otro lado, hemos de comentar la diferencia entre "eterno" e "inmortal". Según el *DRAE*, "eterno" es "que no tiene principio ni fin" mientras que "inmortal" es "que no puede morir" o "que dura tiempo indefinido". Ahora bien, el matiz principal de este término es la "duración". A este respecto, "inmortal" sería apropiado puesto que tiene principio pero no final, matices presentes en el árabe. Tenemos que consultar el *tafsīr* para saber qué dice realmente sobre *jālidūn*. Se trata de "permanecer en el tiempo", de "durar para siempre" para saldar las deudas contraídas con Dios. De este modo, el castigo para alguien sería la "inmortalidad" ya que nunca moriría, se estaría regenerando la piel continuamente con objeto de que sufra y pague por lo que hizo. En esta misma línea, podríamos considerar que "eterno" también contiene este matiz porque no tiene un solo final sino muchos ya que mueren muchas veces pero es una cualidad que según el islam pertenece exclusivamente a Dios.

***Maṯal* 9: Corán, 3. 59**

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ
كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾

Transcripción

ʾīnna maṯala ʿaysā ʿinda Allāhi ka-maṯali ʾādama jalaqa-hu min turāb[in] ṯumma qāla la-hu kun fa-yakūn (59)

Glosa

ACC semejanza.M.SG Isa ADV Dios PRP-semejanza.M.SG Adam crear-3SG.PST-PRON.M.3SG PRP tierra.M.SG CONJ decir-3SG.PST PRP-PRON.M.3SG ser-2SG.IMP CONJ-ser-3SG.PRS

Observación del *tafsīr*

Indica la concepción y milagro de Jesús.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	59 Para Dios, Jesús es semejante a Adán*, a quien creó de tierra* y a quien dijo: «¡Sé!» y fue*. 59 Rom 515 1 Cor 1545.–C 1837 225 2312 3020 327 3511 4067 5332 Gn 27.–Jesús, como Adán, ha sido creado sin intervención de padre según la carne—*el Corán* no lo declara de una manera explícita—,por medio de la palabra divina *kun* 'sé'. C 2117.
TM[2]	Verdaderamente, ante Dios el caso de Jesús es semejante al de Adán. Él lo creó de barro y tras ello le dijo: "¡Sé! Y fue. (59)
TM[3]	(59) Verdaderamente 'Isa, ante Allah, es como Adam. Lo creó de tierra y luego le dijo: ¡Sé! Y fue.
TM[4]	52 Ciertamente, símbolo de Isa junto a Alá como símbolo de Adam; lo creó de tierra, luego le dijo: «Sé», y fue.

a) jalaqa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	creó	creó	creó	creó
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Todos los traductores están de acuerdo en traducirlo por una formulación establecida o equivalencia, "crear", que significa "producir algo de la nada", "de lo imposible" según ʾAṣfahānī (2008a).

b) kun fa-yakūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	«¡Sé!» y fue	"¡Sé!" Y fue	¡Sé! Y fue	«sé» y fue
T	formulación establecida+ equivalencia acuñada+ nota al pie	formulación establecida+ equivalencia acuñada	formulación establecida+ equivalencia acuñada	formulación establecida+ equivalencia acuñada

Todos los traductores han elegido una equivalencia o formulación establecida para esta expresión divina aunque cada uno de ellos usa una tipografía diferente. En árabe está formada por el verbo ser en imperativo, una conjunción causativa y finalmente otro verbo ser en presente. Si ofreciéramos una traducción literal sería la siguiente: "sé, por lo tanto, es". Sin embargo, no ha sido esa la opción elegida por ninguno de los cuatro[77]. Todos han llevado a cabo una adaptación en los tiempos verbales (teniendo en cuenta la exégesis puesto que en otras ocasiones traducen por « ¡Sé ! y es») así como una conversión de la conjunción *fa* por un nexo copulativo[78]. Por su parte, Cortés añade una nota a pie de página en la cual introduce detalles sobre la creación pero que no afecta a su traducción. En resumen, la principal diferencia entre ellos radica en el uso de las comillas.

[77] Hay que recordar que en la introducción a este apartado (1.3.3.1), se ha explicado el valor de los tiempos verbales de esta expresión.
[78] Cansinos no siempre usa un nexo copulativo. En Corán, 6. 73 traduce por "Sé, luego es" pero no es lo más frecuente.

***Maṯal* 10: Corán, 3. 117**

مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ
أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ
وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١١٧﴾

Transcripción

maṯalu mā yunfiqūna fī hāḏihi l-ḥayāti d-dunyā ka-maṯali rīḥ^in^ fī-hā ṣirr^un^ ʾāṣābat ḥarṯa qawm^in^ ẓalamūu ʾānfusa-hum fa-ʾāhlakat-hu wa-mā ẓalama-humu Allāhu wa-lākin ʾānfusa-hum yaẓlimūn (117)

Glosa

semblanza.M.SG REL gastar-3PL.PRS PRP DEM.F.SG ART-vida.F.SG ART-mundo.F.SG PRP-semblanza.M.SG viento.F.SG PRP-PRON.F.3SG helor.M.SG caer-3SG.PST cosecha.M.SG pueblo.M.SG agraviar-3PL.PST alma-POSS.M.PL CONJ-aniquilar-3SG.PST-PRON.M.3SG CONJ-NEG agraviar-3SG.PST-PRON.M.3PL Dios CONJ pero alma-POSS.M.3PL agraviar-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Advierte del peligro que tiene considerar a los idólatras amigos de confianza.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	117 Lo que gastan en la vida de acá es semejante a un viento glacial que bate la cosecha de gente que se ha dañado a sí misma y la destruye. No es Dios quien ha sido injusto con ellos, sino que ellos lo han sido consigo mismos.
TM[2]	Lo que gastan en esta vida es semejante a un viento helado que azota los cultivos de unas gentes que se han oprimido a sí mismas y los destruye. No es Dios quien les oprimió, sino ellos mismos quienes se oprimen. (117)
TM[3]	(117) Lo que gastan en la vida del mundo es como un viento helado que azota los campos de un pueblo injusto consigo mismo y los arrasa. Pero no es Allah quien es injusto con ellos, sino que son ellos los injustos consigo mismos.

TM[4]	113 Semblanza de lo que gastarán en esta vida del mundo como semblanza de un viento en, el helor, que cayó sobre el campo labrantío de un pueblo que había agraviado sus almas, y lo aniquiló; y no los agravió Alá, sino que a sus almas agraviaron.

a) l-ḥayāti d-dunyā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	vida de acá	vida	vida del mundo	vida del mundo
T	formulación funcional+ generalización+ formulación establecida+ equivalencia	condensación+ compresión lingüística+ formulación establecida+ equivalencia+ omisión+ implicitación	formulación establecida+ equivalencia+ traducción literal	formulación establecida+ equivalencia+ traducción literal

Ante esta expresión, tanto Melara como Cansinos han optado por un acercamiento intencionado a la lengua original traduciendo de forma literal los elementos de la frase (formulación establecida o equivalencia). Y es que si traducimos palabra por palabra el resultado sería "la vida del mundo", "vida terrenal" opción elegida por Cansinos y Melara. Sin embargo González ha omitido la segunda parte (*dunyā*) quizás para que suene más natural. De esta forma, ha condensado el significado en *al-ḥayāti* (o compresión lingüística) para la que ha usado una formulación establecida y ha hecho implícito el matiz de "el mundo". Por su parte, Cortés ha preferido la formulación establecida para el primer elemento de la frase y ha generalizado la segunda parte ya que "acá", se entiende como "en este lugar o cerca de él, a este lugar o cerca de él", por lo que admite ciertos grados de comparación y podría dar lugar a ambigüedad (generalización).

Cabe señalar que el término *dunyā* solo se entiende como antónimo de *al-ājira*, es decir, cuando se alude a la "vida de este mundo" es intencionado, para no confundirla con la del "otro mundo" que será después de la muerte. Esto conlleva que la traducción del segundo elemento de la expresión sea imprescindible y necesaria para marcar la diferencia incluso si parece reiterativo. En esta línea, González es el único que no refleja de ninguna forma esta oposición.

b) rīḥ^{in} fī-hā ṣirr^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	viento glacial	viento helado	viento helado	viento en él, helor
T	formulación establecida+ equivalencia+ omisión+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia+ omisión+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia+ omisión+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia+ traducción literal+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

Estamos ante dos términos que poseen un significado completo por separado pero que consideramos interesante analizarlos juntos para estudiar las técnicas traductológicas. Todos los traductores han optado aparentemente por las mismas técnicas. Para *rīḥ^{in}* han elegido una formulación establecida o equivalencia ("viento") y han omitido la preposición y el pronombre que viene a continuación, *fī-hā* (salvo Cansinos) probablemente para naturalizar. La principal diferencia entre ellos radica en *ṣirr^{un}* que, según el diccionario de Cortés, proviene de la raíz *ṣ-r-r* que significa "silbar el viento". En árabe, este término hace referencia al silbido fuerte del viento que puede ser frío o caliente. Sin embargo, los traductores han tenido en cuenta la exégesis a la hora de especificar de qué tipo de viento se trata en este caso. Así pues, Qurṭubī por ejemplo, según Ibn ᶜAbbās expresa que se trata del silbido muy fuerte y frío del viento así como el chasquido del fuego. Igualmente, ᵓAṣfahānī (2008a) también coincide en que el viento es frío. Según esto, todos los traductores han optado por una formulación convalidativa ("glacial", "helado" o "helor" entendido como "frío intenso" donde "glaciar" ocupa el primer grado (léxico extremo) en la escala del frío. En cierto modo, todos los traductores están particularizando desde un punto de vista lingüístico ya que eligen, de acuerdo con la exégesis, una de las dos posibilidades ante la imposibilidad de reflejar las dos con una sola palabra en la lengua de llegada.

c) ḥarṯa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	cosecha	cultivo	campos	campo labrantío

T	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización

Según el *DRAE*, "cosecha" es el "conjunto de frutos, generalmente de un cultivo, que se recoge de la tierra al llegar a la sazón: como trigo, cebada, uva, aceituna". Por su parte, "cultivar" es "dar a la tierra y a las plantas las labores necesarias para que fructifiquen". En árabe, según el diccionario de Cortés *ḥarṯa* significa "labrar, arar o cultivar" y según ᵓAṣfahānī (2008a) es "preparar la tierra para obtener el fruto", por lo que se acerca más a la definición de "cultivar", opción elegida por González (formulación establecida o equivalencia). En base a todo esto, Cortés amplía su significado y generaliza al traducirlo por "cosecha" (formulación funcional) ya que alude al "conjunto de frutos". Lo mismo ocurre con Melara, cuya opción deja abierta a interpretaciones. Cansinos, sin embargo, especifica el tipo de "campo" del que se trata y limita su significado a través de una paráfrasis (particularización).

d) ẓalamūu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se han dañado	se han oprimido	injusto	había agraviado
T	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización+ trasposición	formulación convalidativa+ particularización

La raíz de este verbo es *ẓ-l-m*, la misma que la de *ẓulumāt* pero esta vez aparece en forma verbal. Si lo buscamos en el diccionario de Cortés, las propuestas son "oprimir, dañar", entre otras. En árabe, hacen referencia a varias acciones: "extraviarse", "desviarse del camino recto", "ser injusto" u "oprimir". Todos estos verbos tienen un común denominador: acción perjudicial para el ser humano a diferentes niveles: moral, físico, espiritual o jurídico. Según esto, las opciones de los traductores recogen solo una de estas acciones, de ahí la disparidad en sus elecciones. González prefiere "oprimir", definido por el *DRAE* como "ejercer presión, someter" y extrapolable a una nación, a un pueblo, etc. Cortés usa "daño" como "detrimento, dolor o molestia" mientras que Cansinos ha optado un "agraviar" ("ofensa que se hace a alguien en su honra o fama con algún dicho o hecho"). Y por último, Melara recurre a

“injusto” (cambia la categoría gramatical). Si observamos, todas las traducciones tienen en común el “daño” que sería el término más general (formulación funcional y/ generalización). El resto, hace referencia a un aspecto del árabe por lo que, aunque sirve en el contexto, no refleja todos los matices del árabe y de este modo limita su significado (particularización). Ahora bien, este término aparecerá como verbo más adelante, dos veces más en el mismo *maṯal* con el mismo significado. Todos, excepto Cortés, han mantenido el mismo término aunque en diferentes formas. Veámoslo a continuación:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ha sido injusto	les oprimió	injusto	agravió
TR	-	se oprimen	injusto	agraviaron

En el Corán, las repeticiones son una técnica constante y necesaria. No solo ayuda a recordar sino que además los términos repetidos cobran valor y embellece la rima. Y es que el concepto de riqueza lingüística no es el mismo en ambas lenguas. Por eso, Cortés ha intentado no repetir el mismo término e incluso lo omite en su última aparición con el objeto de que no suene redundante.

e) ʾāhlakat-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	la destruye	los destruye	los arrasa	lo aniquiló
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Según el diccionario de Cortés, *ʾāhlakat* procede de la raíz *h-l-k* y significa “morir”, “destruir” por lo que tanto él como Cortés estarían usando una formulación establecida o equivalencia. Por su parte, Melara y Cansinos prefieren sinónimos que se adecúan a este contexto pero que limitan el significado, tales como “arrasar” y “aniquilar”. Ahora bien, para entender las decisiones de los traductores, hemos de analizar el referente que no es claro.

	Cortés	González	Melara	Cansinos
Artículo	la	los	los	lo
Referente	cosecha- gente	cultivos- gente	campos- pueblo	campo- pueblo

Si observamos el cuadro, la opción de Cortés es ambigua ya que puede aludir tanto a la "cosecha" como al "pueblo" puesto que "destruir" ("reducir a pedazos o cenizas algo material") se puede usar con un sentido metafórico para personas. Lo mismo ocurre con Cansinos, cuya traducción "aniquilar" puede igualmente aludir tanto al "campo" como al "pueblo" aunque se suele usar más con personas. Los únicos traductores que especifican el referente son González ("cultivos") y Melara ("los campos"). De este modo, "arrasar" entendido como "allanar la superficie de algo" concuerda con "campo" y "destruir" (como algo material con los "cultivos").

***Maṯal* 11: Corán, 6. 122**

أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ
كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ
مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾

Transcripción

ʾāwa-man kāna mayt^{an} fa-ʾāḥyaynā-hu wa-ŷaʿal-nā lahu nūr^{an} yamšī bi-hi fī n-nāsi ka-man mmaṯalu-hu fī ẓ-ẓulumāti laysa bi-jāriŷ^{in} mmin-hā ka-ḏālika zuyīna lil-kāfirīna mā kānū yaʿmalūn (122)

Glosa

INTG-CONJ-REL estar-3SG.PST muerto.M.SG CONJ-revivir-1PL.PST-PRON.M.3SG CONJ poner-1PL.PST PRP-PRON.M.3SG luz.M.SG andar-3SG.PRS PRP-PRON.M.3SG PRP ART-gente.M.PL PRP-REL semblanza-POSS.M.3SG PRP ART-oscuridad.F.PL sin PRP-salida.M.SG PRP-PRON.F.3SG PRP-DEM adornar-3SG.PST PRP-ART-incrédulo.M.PL REL ser-3PL.PST hacer-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Se refiere en general a todo creyente e incrédulo.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	122 El que estaba muerto* y que luego hemos resucitado* dándole una luz* con la cual anda entre la gente ¿es igual que el que está en tinieblas sin poder salir? De este modo han sido engalanadas las obras de los infieles*. [122] Moralmente muerto.–Posible alusión a un converso al islam.–El islam.–C2212.
TM[2]	¿Acaso quien estaba muerto y Nosotros le dimos la vida y pusimos para él una luz con la que caminar entre la gente, es igual que quien está en las tinieblas, sin poder salir de ellas? Así es como hacemos que a los incrédulos les parezca bien lo que hacen. [34] (122) [34] Abu Yahl era uno de las personas enemigos del Islam y del Mensajero de Dios. Un día en el que había estado molestando al Mensajero, la noticia llegó a oídos de Ḥamzah, tío del Profeta, cuando volvía de cazar en el desierto. Buscó a Abu Yahl y le golpeó con el mismo arco que llevaba en su mano, haciendo sangrar su cabeza. Tras ello, fue junto a su sobrino y aceptó públicamente la fe islámica, convirtiéndose,

	desde ese día y hasta el momento de su muerte en la batalla de Uḥud, en uno de los grandes defensores de la causa islámica. En esas circunstancias, según la mayoría de los exegetas, descendió este versículo. Cf. *Nemūneh*. t. V, p. 424.
TM[3]	(122) ¿Acaso quien estaba muerto y lo devolvimos a la vida dándole una luz con la que camina entre la gente, es como quien está en oscuridad y sin salida? Así es como hacemos que a los incrédulos les parezca hermoso lo que hacen.
TM[4]	122 ¿Acaso aquel que estaba muerto y lo revivimos y le pusimos una luz con la que andará entre las gentes [será] como aquel cuyo símbolo [radica] en las tinieblas sin que pueda salir de ellas? Así se les hermosea a los infieles lo que hicieron.

a) mayt[an]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	muerto	Muerto	muerto	muerto
T	formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En árabe culto, hemos de diferenciar entre *tawafā* y *mayt[an]*. La primera es lo que entendemos por muerte física o fallecimiento y que según ᵓAṣfahānī (2008a), existen cinco tipos de *mayt[an]*: emotiva, depresiva, intelectual o moral, vegetal y durante el sueño. La primera tiene lugar en el "corazón", por la pérdida de algo o alguien o el deseo de morir; la muerte depresiva sobreviene cuando nos invade la tristeza; la tercera coincide con este contexto, es decir, un periodo de ignorancia, oscuridad donde la razón y el conocimiento no están presentes; con la muerte vegetal nos referimos al estado vegetativo de alguien o también se puede aplicar a la tierra que no es fértil; y por último la quinta, alude al momento del sueño en el que el ser humano está en otro estado. Como vemos, todas estos "tipos" de muerte no son definitivos, en otras palabras, no se habla en ningún momento de una muerte física o médica sino de situaciones o estados de la vida en los que el ser humano afronta momentos de dificultad. *Tawafā*, por su parte indica un estado físico o médico del término de la vida. No obstante, *mayt[an]* por extensión, se usa igualmente en su sentido más general. Según esta explicación hemos considerado que se trata de una formulación establecida o equivalencia porque "muerto" en español también se usa con sentido metafórico (por ejemplo, "estoy muerto de hambre") así como en su sentido más general. Cortés recurre a una nota al pie en la que se aclara que es "moralmente", coincidiendo así con la tercera interpretación ya

mencionada. En resumen, la diferencia entre *tawafā* y *mayt*^{an} se correspondería en gran parte con la diferencia entre "fallecido" y "muerto" en cuanto a su uso.

b) ᵓāḥyaynā-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hemos resucitado	le dimos la vida	lo devolvimos a la vida	lo revivimos
T	adaptación+ formulación convalidativa+ particularización+ nota al pie	paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia

En árabe, la raíz de este término viene traducido por Cortés como "vivir", "existir". Corriente expresa "vivificar, resucitar, revivir, dar vida, animar". Aparece en forma cuarta (derivadas) por lo que contiene el matiz de transitividad ("dar la vida"). Según esto, Cortés ha traducido por "resucitar" entendido por el *DRAE* como "volver la vida a un muerto". También cuenta con un sentido metafórico o una acepción más coloquial, "renovar: dar nuevo ser a algo". Si embargo, este término podría tener un marcado matiz cristiano ya que recuerda a la "resurrección de Jesucristo" de entre los muertos. Es decir, se asocia más a una muerte física que a la moral o intelectual. Sin embargo, añade una nota al pie para aclarar una posible falsa interpretación y no caer en error. En este contexto funciona por lo que consideramos que es una formulación convalidativa así como una adaptación a la cultura meta pero al mismo tiempo se reduce su interpretación (particularización). Sin embargo, en otras ocasiones en las que aparece este término con el mismo sentido (Corán, 2. 73 o 22.6), Cortés opta por "volver/devolver a la vida", es decir, no es coherente en todos los supuestos. Por otro lado, Cansinos prefiere usar un término más neutro, conciso y que contiene doble sentido, "revivir" (formulación establecida o equivalencia). Según el diccionario de la RAE, significa tanto "resucitar" como "dicho de quien parecía muerto: volver en sí". Esta acepción es la que se aplica a este contexto, "volver al buen camino". Por su parte, González y Melara han preferido recurrir a una paráfrasis verbal aunque cada uno de ellos escoge verbos principales diferentes. Así pues, González usa "dar" en su paráfrasis mientras que Melara usa "devolver". La principal diferencia entre ambos radica en si entendemos que aquellos que han vuelto a la vida ("vida" en su sentido metafórico) la tuvieron alguna vez. Según Ibn ᶜAbbās, siempre han vivido en la oscuridad, en el error

y de este modo hablaríamos de "dar" la vida. Ahora bien, Melara considera (probablemente debido la exégesis consultada) que solo pasaban por un mal periodo antes o ha interpretado que la "vida" es un derecho que les pertenece, y por eso habla de "devolver". Consideramos que las dos propuestas, si bien permiten la comprensión de la aleya, no reflejan los matices del árabe y por ello serían formulaciones convalidativas o particularizaciones.

c) ŷaᶜal-nā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	dándole	pusimos para él	dándole	le pusimos
T	modulación+ formulación convalidativa	formulación establecida+ equivalencia	modulación+ formulación convalidativa	formulación establecida+ equivalencia

El diccionario de Cortés define la raíz de este verbo (*ŷ-ᶜa-l*) como "poner", o "colocar". Se trata, por tanto, de un verbo general cuyos usos son muy variados. En este caso, y respecto a las soluciones de los traductores, González y Cansinos han coincidido en su propuesta y han optado por una formulación establecida o equivalencia. Cortés y Melara se han decantado por otro verbo general debido, probablemente, a la exégesis consultada. De este modo, consideramos que aunque su opción permite entender la aleya (formulación convalidativa), cambia el punto de vista de la frase (modulación).

d) yamšī:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	andan	caminar	caminan	andará
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia

De nuevo estamos ante un caso de matices. El significado literal de la raíz es "andar" coincidiendo con la opción propuesta por Cortés y Cansinos (formulación establecida o equivalencia). El resto, han usado un sinónimo válido (formulación convalidativa) y cuya diferencia con "andar" es mínima: "caminar" implica una determinada dirección, en otras palabras, que el destino está establecido y sabe dónde está el final, que en este caso sería la luz. Es decir, aporta un rasgo añadido del que carece el árabe por lo que se convierte en un término más concreto (particularización).

“Andar” por su parte, implica el hecho de ir “dando pasos” según el *DRAE* pero no tiene dirección fija.

e) jāriŷ[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	salir	salir	salida	salir
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia+ trasposición	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, todos han recurrido a una formulación establecida o equivalencia, es decir, un verbo polisémico al igual que el término original como técnica de traducción. En árabe procede de la raíz *j-r-ŷ* que significa “salir”. Melara marca la diferencia usando la forma sustantiva (trasposición), al igual que en árabe, para acercarse más al original.

f) zuyīna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	han sido engalanadas	hacemos que les parezca bien	hacemos que les parezca hermoso	se les hermosea
T	formulación establecida+ equivalencia	explicitación+ paráfrasis+ formulación funcional+ generalización	explicitación+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Para poder entender bien qué significa y a qué se refiere tenemos que observar el verbo. Se trata de un verbo en pasado en 3ª persona del singular (él) y resulta interesante saber quién es el referente y, para ello, hemos consultado el *tafsīr* de Qurṭubī. Según este, el sujeto (elíptico en la frase) es *š-šayṭān*. En este línea, Cortés y Cansinos, aunque hayan cambiado a la 3ª persona del plural, mantienen la ambigüedad con la elipsis del sujeto. En cambio, González y Melara han especificado el sujeto, (explicitación) “hacemos que…” entendiendo con esto que el sujeto es un “nosotros” y, por consiguiente, entendemos Dios o los ángeles, lo cual cambia radicalmente el sentido de la aleya. Además, González y Melara han preferido recurrir a una paráfrasis (en ambos casos una oración subordinada).

Por último, y respecto al significado de *zuyīna* viene de la raíz *z-ī-n* que según Cortés significa "adornar" en su sentido más general. No obstante, *zīn* implica "adornar con buen gusto y cuyo resultado es estético y bello". Se trata de una acción en la que se "añaden" cosas o detalles para "embellecer" algo. Según ʾAṣfahānī (2008a), el verdadero adorno es el que no quita valor o belleza a la persona sino que la complementa. Existen tres tipos: el moral-intelectual mediante la ciencia y la sabiduría; el corporal con la fuerza física y esbeltez; y la externa a través de las riquezas, el poder y los adornos. Por lo tanto, consiste en hacer algo más bonito, apetecible o atractivo. Ahora tenemos que ver qué matices contienen los términos en español. "Engalanar" es "poner galano a alguien o algo, adornar", es decir, prima el buen gusto y la belleza por lo que la opción de Cortés se corresponde con los matices del árabe (formulación establecida o equivalencia). Las propuestas de Melara y Cansinos son formulaciones convalidativas porque aunque funcionan en este contexto, se está particularizando puesto que lo "hermoso" puede evocar también la simplicidad. Finalmente, González usa una formulación funcional ya que "parecer bien" ni contiene el matiz de "bello" ni "adornado" por lo que sería una generalización.

***Maṯal* 12: Corán, 7. 175-6**

وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ
ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ١٧٥

وَلَوۡ شِئۡنَا لَرَفَعۡنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخۡلَدَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ
فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلۡكَلۡبِ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ
يَلۡهَث ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقۡصُصِ
ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ١٧٦

سَآءَ مَثَلًا ٱلۡقَوۡمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَأَنفُسَهُمۡ كَانُواْ يَظۡلِمُونَ ١٧٧

Transcripción

wa-tlu ᶜalay-him nabaᵓā l-laḏīi ᵓātynā-hu ᵓāyāti-nā fa-nsalaja min-hā fa-ᵓātbaᶜa-hu š-šayṭānu fa-kāna mina l-gāwin (175)

wa-law šiᵓnā la-rafaᶜanā-hu bi-hā wa-lākinna-hu ᵓājlada ᵓīlā l-ᵓārḍi wa−ttabaᶜa hawā-hu fa-maṯalu-hu ka-maṯali l-kalbi ᵓīn taḥmil ᶜalay-hi yalhaṯ ᵓāw tatruk-hu yalhaṯ ḏḏālika maṯalu l-qawmi l-laḏīna kaḏḏabū bi-ᵓāyāti-nā fa-qṣuṣi l-qaṣaṣa laᶜalla-hum yatafakkarūn (176)

sāaᵓa maṯal[an] l-qawmu l-laḏīna kaḏḏabū bi-ᵓāyāti-nā wa-ᵓānfusa-hum kānū yaẓlimūn (177)

Glosa

CONJ recitar-2SG.IMP PRP-PRON.M.3PL historia.M.SG REL.M.SG traer-1PL.PST-PRON.M.3SG aleya-POSS.M.1PL CONJ-deshacer-3SG.PRET PRP-PRON.F.3PL CONJ-apartar-3SG.PST PRP-PRON.F.3SG CONJ-seguir-3SG.PST-PRON.M.3SG ART-Axxaitán CONJ-ser-3SG.PST PRP ART-engañado.M.PL

CONJ-COND querer-1PL.PST EMPH-levantar-1PL.PST-PRON.M.3SG PRP-PRON.F.SG CONJ-ACC-PRON.M.3SG apegarse-3SG.PST PRP ART-tierra.F.SG CONJ seguir-3SG.PST deseo-POSS.M.3SG CONJ-semblanza-POSS.M.3SG PRP-semblanza.M.SG ART-perro.M.SG COND hostigar-2SG.PRS PRP-PRON.M.3SG jadear-3SG.PRS CONJ dejar-3SG.PRS-PRON.M.3SG jadear-3SG.PRS DEM.M.SG semblanza.M.SG ART-pueblo.M.PL REL.M.PL desmentir-3PL.PST PRP-aleya-POSS.M.1PL CONJ-contar-2SG.IMP ART-historia.F.PL ACC-PRON.M.3PL reflexionar-3PL.PRS

mal-3SG.PST semblanza.M.SG ART-pueblo.M.PL REL.M.PL mentir-3PL.PST PRP-aleya-POSS.1PL CONJ alma-POSS.M.3PL ser-3PL.PST dañar-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* hace referencia a la gente del Libro. Es un mensaje para todos aquellos que prefieren esta vida a la Otra.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	175 Cuéntales* lo que pasó con aquél* a quien dimos Nuestros signos y se deshizo de ellos. El Demonio le persiguió y fue de los descarriados. 176 Si hubiéramos querido, le habríamos levantado con ellos*. Pero se apegó a la tierra y siguió su pasión. Pasó con él como pasa con el perro: jadea lo mismo si le atacas que si le dejas en paz*. Así es la gente que desmiente Nuestros signos. Cuéntales estas cosas. Quizás, así, reflexionen. 177 ¡Qué mal ejemplo da la gente que desmiente Nuestros signos y es injusta consigo misma! [175] A los judíos de Medina.–El poeta Umayya (?), contemporáneo de Mahoma. O.i.: Balaam. Nm 22-24. [176] E.d., 'con esos signos'.– E.d., siempre está insatisfecho.
TM[2]	Cuéntales la historia de aquel a quien Nosotros dimos nuestros signos y se despojó de ellos,[56] entonces Satanás le siguió y fue de los que se extravían. (175) Y, si Nosotros hubiésemos querido, le habríamos elevado mediante ellos,[57] pero él se inclinó a lo terrenal y siguió a sus pasiones. Su ejemplo es como el del perro, que si le atacas jadea y si no le haces caso jadea.[58] Así son quienes desmienten Nuestras señales. Cuéntales, pues, la historia, quizás así reflexionen. (176) ¡Qué mal ejemplo el de quienes desmienten la verdad de Nuestras señales y oprimen sus propias almas! (177) [56] *Ansalaja* significa salirse de la piel. Se habla por tanto de una persona creyente, identificada con las señales y la guía divina como si de su propia piel de se tratase, pero que abandona la fe y se pierde. Se refiere a uno de los Hijos de Israel llamado Bal'am ben Bā'ūrā. Según una traducción que se remite al Imam 'Ali Ar-Riḍa',

	Bal‘am conocía el nombre supremo de Dios (Al-Ism al-A‘ḏam) e invocando ese nombre pedía a Dios y Dios le concedía sus ruegos. Entró al servicio del Faraón y este le dijo: “Pide a Dios que nos entregue a Moisés y a sus seguidores.” Bal‘am montó en su burro para ir a detener a Moisés, pero el animal se negaba a caminar y Bal‘am comenzó a golpearle. Dios desató la lengua del burro y éste dijo a Bal‘am: “¿Por qué me golpeas? ¿Acaso quieres que te acompañe en tus imprecaciones contra el Mensajero de Dios y la gente de fe?” Bal‘am, al oír aquello, se llenó de ira y golpeó al animal hasta la muerte y, en ese mismo momento, Dios le arrebató el conocimiento de Su Nombre Supremo. Cf. E. Qommī, t. I, p. 248. [57] Mediante los signos que le entregó, Dios habría elevado su posición o morada espiritual. [58] Es decir, que así es su naturaleza y no cambiará tanto si le dejas en paz como se le atacas.
TM[3]	(175) Cuéntales el caso de aquel a quien habíamos dado Nuestros signos y se despojó de ellos, entonces el Shaytán fue tras él y estuvo entre los desviados.* * [sobre esto cuenta Ibn Mas‘ud, que hubo un hombre entre los hijos de Israel al que Musa envió al rey de los Madyan para que le llamara a la adoración de Allah, pero el rey lo sobornó ofreciéndole poder a cambio de que abandonara la religión de Musa y siguiera la suya; y lo hizo, extraviando con ello a mucha gente. Por otro lado Ibn Abbas dice que se refiere a un hombre de la tribu de los cananeos llamado Bal‘am b. Baura que tenía conocimiento del nombre supremo de Allah. Y cuando Musa quiso luchar contra los cananeos, éstos le pidieron a Bal’am que rogara a Allah utilizando Su nombre supremo contra Musa y su ejército, a lo que él se negó. Pero le presionaron y accedió; y rogó a Allah que Musa no pudiera entrar en la ciudad, y entonces Musa también rogó a Allah en contra suya. Y en este caso los signos de los que se desprendió serían su conocimiento del nombre supremo de Allah] (176) Si hubiéramos querido, habríamos hecho que éstos le sirvieran para elevarle de rango, pero él se inclinó hacia lo terrenal y siguió su deseo. Es como el perro, que si lo ahuyentas jadea y si lo dejas también; así es como son los que niegan la verdad de Nuestros signos. Cuéntales la historia por si acaso reflexionan. (177) ¡Qué mal ejemplo el de los que niegan la verdad de Nuestros signos! Ellos mismos son los perjudicados.
TM[4]	174 Y recítales el hadiz de aquel a quien trajimos nuestras señales, y se apartó de ellas, y lo siguió Axxaitán y fue de los engañados. 175 Y si quisiéramos, lo levantáramos con ellas; pero él se abajó hacia la tierra y siguió sus deseos; y su semblanza, como semblanza del perro, que si lo hostigas saca la lengua, y si lo dejas, saca la lengua; esto [es] la semblanza del pueblo que desmintió nuestras señales; cuenta, pues, las historias, acaso ellos reflexionarán. 176 Mala semblanza la del pueblo que desmintió nuestras señales; y sus almas fueron las que dañaron.

a) wa-tlu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Cuéntales	Cuéntales	Cuéntales	Y recítales
T	omisión+ formulación convalidativa+ particularización+ nota al pie	omisión+ formulación convalidativa + particularización	omisión+ formulación convalidativa + particularización	formulación establecida+ equivalencia

Todos los traductores excepto Cansinos han optado por el mismo verbo en imperativo como propuesta: "contar". En árabe, *t-l-ā* significa "leer en voz alta y clara para que la gente lo recuerde", es decir, supone una correcta "elocución", "pronunciación" y "tono" adecuado. El *DRAE* define "contar" como "referir un suceso, sea verdadero o fabuloso" pero no alude a la forma de hacerlo. Si alguien cuenta algo a otra persona o a un grupo, normalmente se hace en voz alta porque, de lo contrario, no lo podrían oír. Ahora bien, esto no implica que se haga con elocuencia ni con el arte de la oratoria, matiz que recoge el verbo en árabe. Se trata pues, en esta caso, de una formulación convalidativa porque cubre a medias los matices del verbo en árabe. Cansinos por su parte, ha preferido usar una formulación establecida: "recitar" que significa "referir, contar o decir en voz alta un discurso u oración" (*DRAE*). Respecto al tratamiento de la conjunción al principio de la oración, todos coinciden en omitirla salvo Cansinos, quien de nuevo conserva el orden así como el número de palabras. Por último, Cortés añade una nota al pie para especificar el referente, en otras palabras, a quién va dirigida la acción de "contar".

b) naba͗ā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	lo que pasó	la historia	el caso	el hadiz
T	trasposición+ formulación funcional+ generación	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

A pesar de la simplicidad del término, observamos discrepancias en las propuestas. En árabe designa a la información relevante, verídica e importante que se da a otras personas y que normalmente se desconoce. Es un acontecimiento importante y comprobado. Si observamos las propuestas de los traductores, veremos como todos se han basado en la exégesis. Cortés opta por un enunciado general, que no ponde de manifiesto las características del árabe. Por su parte, González y Melara ofrecen una opción procedente de la exégesis limitando la interpretación (formulación convalidativa). Igualmente, observamos dos tendencias que debemos señalar: por un lado, cuando este término va acompañado de un nombre propio (véase Corán, 5. 27, 10. 71 o 26. 69) hay unanimidad y todos traducen por "historia". En el resto de los casos, como hemos señalado anteriormente se intercambian las voces. Cortés además, cambia la categoría gramatical del término y convierte un sustantivo en un verbo (trasposición). En el caso de Cansinos, en la mayoría de los casos traduce por "nuevas" aunque a veces (en este caso concretamente) se basa en la exégesis y recurre a "hadiz" entendido como "relativo a los hechos y las palabras del Profeta y sus compañeros". Consideramos que a pesar de que funciona en este contexto, solo coincide con una parte del significado (formulación convalidativa) y limita la comprensión proporcionando una única interpretación posible (particularización).

c) ʾātaynā-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	dimos	dimos	habíamos dado	trajimos
T	modulación+ formulación convalidativa+ particularización	modulación+ formulación convalidativa+ particularización	modulación+ formulación convalidativa+ particularización	modulación+ formulación establecida+ equivalencia

En primer lugar, encontramos un cambio del punto de vista (modulación) por parte de Cortés, González y Melara. El verbo *ʾā-t-ā* en árabe significa "venir", "llegar" o "traer" pero todos los traductores han usado "dar" como propuesta. Probablemente se haya tenido en cuenta el lugar desde donde se habla puesto que condicionaría la elección del verbo. En este caso, han considerando que el ángel Gabriel está en la tierra desde donde le habla al Profeta, y ha "traído" ya las aleyas como revelación, por tanto,

se las “da”. No obstante, Cansinos ha preferido “traer” (formulación establecida o equivalencia).

d) ʾāyāti:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	signos	signos	signos	señales
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

El término *ʾayāti* tiene varios significados dependiendo del contexto. Según Cortés recoge en su diccionario, puede ser “signo”, “maravilla”, “milagro” o “aleya”, entre otros. El *DRAE* actualmente recoge el significado de “aleya” como “versículo del Corán”, un préstamo normalizado cada vez más extendido. Sin embargo, esta opción no ha sido la elegida por ninguno de ellos. Cortés, González y Melara, prefiere traducirlo por “signos” entendido como “objeto, fenómeno o acción material que, por naturaleza o convención, representa o sustituye a otro”. Por su parte, Cansinos ha preferido “señales” atendiendo a su acepción de “ejemplos”, “representaciones de algo que puede ser difícil de entender”. Todas las propuestas son válidas ya que sirven en este contexto (formulación convalidativa) pero limita el significado ya que *ʾayāti*, hace referencia a todo, a los versículos del *Corán* entendidos como “señales”, “imágenes”, “signos”, “lecciones” y “milagros”, por medio de frases o solo con una palabra de lo revelado por Dios.

e) nsalaja:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se deshizo	se despojó	se despojó	se apartó
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización nota al pie	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización

De nuevo, Cortés, González y Melara han coincidido en cuanto a técnica de traducción. Los tres usan sinónimos que se adecúan al contexto pero que no cubren todos sus matices (formulación convalidativa). Por ejemplo “despojar” puede significar

“desnudarse: quitar algo”, en consonancia con la idea de “quitar la piel” o “despellejar” según el término en árabe. Tanto “despojarse” como “deshacer” contienen el matiz de “quitar algo que era tuyo antes” pero carecen de la “fuerza” del verbo en árabe o de la violencia de “arrancarte algo que formaba parte de ti mismo”. Para compensar este vacío, González añade una nota al pie donde explica qué quiere decir la metáfora según la exégesis consultada además de ofrecer la definición en árabe: “salirse de la piel”. Cansinos, sin embargo, prefiere un término más general (formulación funcional) que ni refleja la “fuerza” ni la “pertenencia”, por lo que estaría generalizando.

f) ʾātbaʿa-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	le persiguió	les siguió	fue tras él	lo siguió
T	leísmo+ formulación convalidativa+ particularización	leísmo+ formulación establecida+ equivalencia	leísmo+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia

Según la definición en árabe, *ātbaʿa* procede de la raíz *t-b-ʿa* que significa “seguir” en su sentido más amplio. Es decir, es un verbo polisémico cuyo significado en este contexto no contiene especificidades. Además, aparece dos veces en este *ma<u>t</u>al* y es traducido como:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	siguió	siguió	siguió	siguió

Las dos veces aparece en la misma forma pero a pesar de ello, los traductores han optado por soluciones traductológicas diferentes. Solo González y Cansinos usan una equivalencia como técnica de traducción puesto que eligen “seguir”. Por su parte, Cortés y Melara son más concretos y recurren a verbos más específicos (“ir tras alguien” y “perseguir”) que contienen “insistencia”, matiz que el árabe no refleja. Finalmente, Cortés, González y Melara caen en leísmo puesto que se trata de un verbo intransitivo y no necesita objeto directo y González además, usa un plural (“les”) cuando su antecedente es singular.

g) l-gāwin:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	los descarriados	los que se extravían	los desviados	los engañados
T	formulación convalidativa+	formulación convalidativa+ trasposición+ paráfrasis	formulación convalidativa+ nota al pie	formulación convalidativa

Según el diccionario de Cortés, la raíz trilítera *g-w-ā* significa "extraviar", "equivocarse" en su acepción más general. Corriente expresa "perder, extraviar, seducir, inducir, descarriar, persistir en su error". Sin embargo, contiene matices difíciles de verter en español. *Al-gāwin* es una persona que ha perdido el camino pero como consecuencia de una acción consciente, voluntaria y malintencionada de otra persona. Es la víctima pero sabe perfectamente que tanto las apariencias como el ofrecimiento tentador no es bueno y por tanto estaría cometiendo un fallo o incurriendo en un error intencionado. Teniendo en cuenta esto, cada traductor ha usado un término diferente para trasladar el significado pero que, aunque todas funcionen en el contexto (formulación convalidativa), no reflejan todos los matices del árabe, solo parte de su significado. En español, "descarriado", "desviado", "extraviado" y "engañado" dan una imagen positiva de la "víctima". Coinciden en que es el resultado de una acción malintencionada pero no en la "maldad" consciente del que acepta. Además, las propuestas de Cortés, González y Melara solo trasladan el matiz de "perdido" prescindiendo de la "intencionalidad". Cansinos por su parte, elige "engañado" en un intento de reflejar que se trata de una "mentira" seductora de alguien pero de nuevo parece que el "engañado" es "inocente" y no sabe lo que hace. Finalmente, González también cambia el sustantivo a una paráfrasis donde este término pasa a convertirse en un verbo y Melara incluye una nota al pie en la que ilustra el término con una historia para aclarar el significado.

h) rafaᶜanā-hu bi-hā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	le habríamos levantado con ellos	le habríamos elevado mediante ellos	habríamos hecho que éstos le sirvieran para	lo levantáramos con ellas

			elevarle de rango	
T	leísmo+ formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	leísmo+ formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	paráfrasis+ traducción exegética+ adición+ formulación establecida+ equivalencia+ especificación	formulación establecida+ equivalencia

En esta ocasión consideramos que la expresión completa nos ayuda a entender mejor las técnicas de los traductores. En primer lugar, todos salvo Cansinos cometen un leísmo y todos usan formulaciones establecidas o equivalencias para la traducción de *rafaʿanā*, "elevar", "subir", "levantar". La principal diferencia está en la extensión y en la explicitación de los referentes. Así pues, tanto Cortés como González incluyen una nota al pie para expresar que se está aludiendo a las aleyas/símbolos. Melara sin embargo, recurre a la explicación dentro del texto y convierte su opción en una paráfrasis llena de adiciones ("rango", por ejemplo) que sirven para aclarar el significado y proporcionar una interpretación de acuerdo con la exégesis consultada.

i) ʾājlada:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se apegó	se inclinó	se inclinó	se abajó
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este verbo en su forma IV significa "inclinarse" y "quedarse". A este respecto, la propuesta de Cortés recoge estas dos palabras: el metafórico, como "afición o inclinación hacia alguien o algo"; y el general: "pegar (se) físicamente" (en este caso a la tierra) por lo que es una formulación establecida o equivalencia. En la misma línea están González, Melara y Cansinos quienes usan un verbo diferente ("inclinar (se)")- "abajarse" pero refleja únicamente el matiz físico, "inclinarse hacia el suelo" (formulación convalidativa) y limita su significado porque no permite otra interpretación.

j) taḥmil:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	atacas	atacas	ahuyentas	hostigas
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

Estamos ante un verbo procedente de la polisémica raíz *ḥ-m-l*. Entre sus significados más generales encontramos "cargar", "transportar", "cometer" y "atacar" entre otros. Teniendo en cuenta el contexto así como la preposición que le precede, se trata de "atacar". En esta línea, Cortés y González usan una formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción. Por su parte, Melara y Cansinos han recurrido a verbos sinónimos, que aunque se adecúen en el contexto, (formulación convalidativa) carecen del ímpetu del árabe (particularización). Desde nuestro punto de vista, para "ahuyentar" hay que "embestir" primero ("atacar") con objeto de que se aleje. Sin embargo, según el *tafsīr* de Qurṭubī, el objeto es hacer que se aleje, conseguir que se vaya pero no "atacar" entendido como "embestir con ánimo de causar daño". Ahora bien, se podría considerar que "causar daño" no solo alude a su dimensión física sino que también apartarlo de su objetivo es una forma de "hacer daño" o "molestar". Cansinos ha tenido asimismo en cuenta la exégesis a la hora de traducir ya que elige "hostigar" (formulación convalidativa o particularización) que supone "molestar, hacer daño e incitar con insistencia".

k) yalhaṯ:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	jadea	jadea	jadea	saca la lengua
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En este término hemos de tener en cuenta un matiz. Este verbo en árabe significa "sacar la lengua de sed o fatiga" y "respirar con dificultad". En el caso del perro, al mismo tiempo que "respira con dificultad de sed, fatiga o anhelo" "saca la lengua" pero

no suelen hacerlo las personas, a no ser que se haga intencionadamente. Teniendo en cuenta esto, Cortés, González y Melara eligen una formulación establecida, "jadear" y puesto que el referente es el perro, supone que "saca la lengua". En el caso de Cansinos, "saca la lengua" es una formulación convalidativa que lleva implícito la "respiración dificultosa" pero que solo tendría sentido en el caso del perro puesto que en otro contexto se entendería de forma literal (particularización).

l) ka<u>d</u><u>d</u>abū:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	desmienten	desmienten	niegan	desmintió
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particulirización	formulación establecida+ equivalencia

Según el diccionario de Cortés, *k-<u>d</u>-b* en su forma II significa "acusar de mentiroso", "desmentir", "demostrar que algo es falso". En este contexto concreto, se trata de "quitarle valor" a las aleyas. Los traductores han recurrido a dos términos: "desmentir" en el caso de Cortés, González y Cansinos; y "negar" (Melara). Según el *DRAE*, "desmentir" es "sostener o demostrar la falsedad de un dicho o hecho". Se trata por tanto de una acción voluntaria y meditada. Para "negar", el diccionario expresa "deja de reconocer algo". En esta línea, la principal diferencia entre ellas es la "voluntariedad". Mientras que la segunda se limita a "dejar" de aceptar algo que no ha reconocido nunca (si considera que nunca ha existido), la primera implica algo más, "falsear" los argumentos para convertirla en "mentira". En otras palabras, es una acción voluntaria y reflexionada que consiste en la búsqueda de argumentos en contra de, en este caso, las aleyas. Por lo tanto, consideramos que "desmentir" sería una formulación establecida o equivalencia mientras que "negar" una formulación convalidativa, válida en el contexto pero que limita su significado (particularización).

m) fa-qṣuṣi l-qaṣaṣa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	cuéntales estas cosas	cuéntales, pues, la historia	cuéntales la historia	cuenta pues, las historias
T	formulación establecida+	formulación establecida+	formulación establecida+	formulación establecida+

	equivalencia+ formulación funcional+ generalización	equivalencia+ formulación funcional+ generalización	equivalencia+ formulación funcional+ generalización	equivalencia+ formulación funcional+ generalización

Esta expresión hemos de compararla con los primeros términos analizados al principio de la ficha (*wa-tlu ... naba ̓ā)*. La raíz *q-ṣ-ṣ* en este caso sí que significa "contar". De este modo, respecto a este término, todos los traductores han usado una formulación establecida o equivalencia como recurso traductológico. Respecto a *qaṣaṣa* procedente de la misma raíz, según el diccionario de Cortés se trata de "cuentos", "novelas", "mitos". De este modo, todos han usado una formulación funcional puesto que tanto "historia" como "cosas" son términos generales (generalización) que funcionan en este contexto. Schökel (1977) considera que estas estructuras son aliteraciones en las que no solo comparte una similitud fonética sino que además, en lengua árabe, también comparte raíz, matices y familia léxica. En español podría mantenerse este recurso, la fidelidad al original y los matices si se traduce por "cuéntales el cuento", sin embargo, ninguno de los traductores han optado por esta propuesta. Además, salvo Cansinos, no se observa la diferencia entre *naba ̓ā* y *qaṣaṣa*, dos sinóminos cuyos traducciones se intercambian.

n) yatafakkarūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	reflexionen	reflexionen	reflexionan	reflexionarán
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, existe unanimidad en cuanto a las propuestas de los traductores. En árabe, *yatafakkarūn* procede de la raíz *f-k-r* que en su acepción más general significa "pensar" y en su forma II, "reflexionar". Por tanto, esta traducción sería una formulación establecida o equivalencia.

***Maṯal* 13: Corán, 10. 24**

إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ
ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا
وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا
لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ
نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾

Transcripción

ʾīnna-mā maṯalu l-ḥayāti d-dunyā ka-māaʾ^{in} ʾānzalnā-hu mina s-samāaʾi fa-jtalaṭa bi-hi nabātu l-ʾārḍi mi-mmā yaʾākulu n-nāsu wal-ʾānʿāmu ḥattāa ʾīḏāa ʾājaḏati l-ārḍu zujrufa-hā wa-zzyīannat wa-ẓanna ʾāhlu-hāa ʾānna-hum qādirūna ʿalay-hāa ʾātā-hāa ʾāmrū-nā layl^{an} ʾāw nahār^{an} fa-ŷaʿalnā-hā ḥaṣīd^{an} kaʾān llam tagna bil-ʾāmsi ka-ḏālika nufaṣṣilu l-ʾāyāti li-qawm^{in} yatafakkarūn (24)

Glosa

ACC-REL semblanza.M.SG ART-vida.F.SG ART-mundo.F.SG PRP-agua.M.SG descender-1PL.PST-PRON.M.3SG PRP ART-cielo.F.SG CONJ-mezclarse-3SG.PST PRP-PRON.M.3SG planta.M.PL ART-tierra.F.SG PRP-REL comer-3SG.PRS ART-gente.M.PL CONJ ART-ganado.F.PL hasta ADV tomar-3SG.PST ART-tierra.F.SG tesoro-POSS.F.3SG CONJ embellecerse-3SG.PST CONJ pensar-3SG.PST habitante-POSS.F.3SG ACC-PRON.M.3PL poderoso.M.PL PRP-PRON.F.3SG llegar-3SG.PST-PRON.F.3SG decisión-POSS.M.1PL noche.M.SG CONJ día.M.SG CONJ-hacer-1PL.PST-PRON.F.3SG árida.M.SG PRP que NEG enriquecer-3SG.PRS PRP-ART-ayer.F.SG PRP-DEM distribuir-1PL.PRS ART-aleya.F.PL PRP-pueblo.M.PL reflexionar-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* alude a lo efímero de esta vida y su apego a ella.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	24 La vida de acá es como agua que hacemos bajar del cielo. Las plantas de la tierra se empapan de ella y alimentan a los hombres y a

	los rebaños, hasta que, cuando la tierra se ha adornado y engalanado, y creen los hombres que ya la dominan, llega a ella Nuestra orden, de noche o de día, y la dejamos cual rastrojo, como si, la víspera, no hubiera estado floreciente. Así explicamos los signos a gente que reflexiona.
TM[2]	En verdad, la vida de este mundo es como el agua que Nosotros hacemos descender del cielo. Se nutre con ella la vegetación de la Tierra, de la cual comen las personas y el ganado. Cuando la Tierra se ha embellecido y adornado y sus gentes creen que tienen poder sobre ella, llega a ella Nuestra orden, por la noche o por el día, y la dejamos como si hubiera sido cosechada, como si no hubiera estado florecida el día anterior. Así explicamos detalladamente las señales para gente que reflexiona. (24)
TM[3]	(24) La vida del mundo se parece al agua que hacemos caer del cielo y se mezcla con las plantas de la tierra de las que comen hombres y ganado. Y cuando la tierra ha florecido, se ha embellecido y sus habitantes se creen con poder sobre ella, viene entonces Nuestra orden de noche o de día y la dejamos lisa como si el día anterior no hubiera sido fértil. Así es como explicamos los signos a la gente que reflexiona.
TM[4]	25 En verdad, la semblanza de la vida del mundo [es] como agua que hacemos bajar del cielo, y se mezclan con ella las plantas de la tierra, de las que comen la gente y el ganado; hasta que, cuando toma la tierra sus tesoros y se embellece y piensa su gente que son poderosos sobre ella, llégales nuestra decisión de noche o de día, y la ponemos árida como si no hubiera sido rico ayer; así distribuimos las señales al pueblo que discurre.

a) ʾānzalnā-hu

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hacemos bajar	hacemos descender	hacemos caer	hacemos bajar
T	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis	formulación convalidativa+ particularización+ paráfrasis	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis

En árabe, la raíz *n-z-l* es frecuente y general. Se usa en diferentes contextos para indicar que algo que está en una posición superior se mueve hacia otro inferior, dando lugar a una acción que sucede de "arriba abajo". En español, se correpondería con "bajar" ya que según el *DRAE* es "poner algo en un lugar inferior a aquel en que estaba". O también se puede usar otro sinónimo, "descender". Todas estas propuestas

serían equivalencia o formulación establecida. Por su parte, "caer" aunque implica la acción de "moverse de arriba abajo", presupone que es debido a la masa de su propio cuerpo, opción que funciona en el contexto pero añade matices (formulación convalidativa/particularización). En todos los casos, los verbos no van solos sino en forma de paráfrasis verbal (hacer +), probablemente para reforzar la voluntariedad de Dios así como manifestar su poder.

Ahora bien, debemos hcer referencia a otro uso de esta raíz (*n-z-l*) ya que en otros *ʾamṯāl* aparece (véase *maṯal* 30 o 34). Se aplica a otro contexto importante: la palabra de Dios, esto es, el Corán. Para un musulmán, el Corán ha "bajado del cielo" por voluntad divina. En este caso, también podríamos hablar de "bajar" o "descender" en español, siendo esta segunda opción la preferida de algunos traductores (González, Melara o Cansinos) o investigadores[79] manteniendo la coherencia en la traducción. Sin embargo, Cortés recurre al término "revelar" definido como "descubrir o manifestar lo ignorado o secreto" o, "Dicho de Dios: Manifestar a los hombres lo futuro u oculto". María Moliner también lo define como "comunicar Dios a los hombres cosas cuyo conocimiento no pueden estos adquirir por sí mismos". Como podemos observar, este término aunque es válido en términos generales ya que manifiesta el poder de Dios de descubrir o manifestar el futuro incierto para el ser humano pero carece de la noción del movimiento "arriba abajo" imagen esencial en este concepto.

b) fa-jtalaṭa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	empapen	se nutre	se mezcla	se mezclan
T	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Melara y Cansinos han elegido una formulación establecida o equivalencia ("mezclarse") mientras que Cortés y González han usado términos más particulares o específicos que limitan su significado aunque funcionen en este contexto (formulación convalidativa) como son "empapar" (según el *DRAE* "humedecer algo de modo que

[79] Martos (2008: 201) usa para este verbo el término "descender" en su artículo y especifica la fuente de donde ha tomado este término: González Ferrín, E (2002), *La palabra descendida. Un acercamiento al Corán*, Oviedo.

quede enteramente penetrado de un líquido") y "nutrirse" como "colmar abundantemente". En árabe, *jtalaṭ* alude a la acción de "mezclar" en general, no contiene especificidades. Tanto en el caso de Cortés como de González, está implícita la noción de "mezclar" pero ambas propuestas son más específicas y concretas (particularización). Igualmente, consideramos que se ha tenido en cuenta la exégesis a la hora de traducir porque, según Qurṭubī, la tierra "ha bebido de la lluvia", en sentido metafórico y gracias a ella se obtienen las plantas.

c) ʾānᶜāmu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	rebaños	ganado	ganado	ganado
T	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Según el *DRAE*, se entiende por "rebaño" un "hato grande de ganado, especialmente del lanar" y por "ganado" un "conjunto de bestias que se apacientan y andan juntas" que comen hierba como la oveja, vaca, camello, etc. Teniendo en cuenta esta definición, deducimos que un "rebaño" es un grupo considerable de animales que está formado por "ganado" que ya en sí mismo es un conjunto de bestias. Ahora bien, en árabe *al-ʾānᶜam* es un conjunto de animales que pastan juntos pero entre los cuales debe haber algunos camellos para poder denominarse de esta forma. Por esa razón, González, Melara y Cansinos han preferido usar una formulación establecida, "ganado", que no restringe ni especifica ningún grupo de bestias y bien podría acercarse a la definición en árabe ya que van juntas y comen hierba. Sin embargo, Cortés elige "rebaños" pero consideramos que limita su significado (particularización) porque especifica la cantidad (un gran número) y el tipo de animal (suele ser lanar) por lo que sería una formulación convalidativa. Si bien es cierto que en Corán, 3.14 añade una nota al pie donde especifica de qué tipo se trata (caprino, camélido, bovino y ovino), mantiene la inderminación en el número de animales. Además, "rebaños" contiene otra acepción aplicable a las personas, "conjunto de personas que se mueven gregariamente" y que posee connotaciones cristianas. Finalmente, es interesante señalar que este término aparece como título en las suras del Corán. Exceptuando a Cortés quien han

sido coherentes y han mantenido la misma traducción tanto en el título como en otras apariciones (véase Corán, 22. 30, 39. 6 o 40. 79 entre otras), Melara, González y han usado para el título "los rebaños" (Cansinos "el ganado") y en otras apariciones (véase las mismas suras que acabamos de citar) han optado por "res", "ganado" o "rebaños" indistintamente.

d) zujrufa-hā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se ha adornado	se ha embellecido	ha florecido	sus tesoros
T	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización+ explicitación	trasposición+ formulación convalidativa+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización

Para poder entender este término, hemos de relacionarlo con el siguiente (*wa-zzyīannat)*, ya estudiado. Son dos acciones muy similares pero la diferencia principal entre ellas radica en la posición en la aleya así como en sus particularidades. En árabe, *zujruf* va antes y después le sigue *zzyīannat,* es decir, primero se "adorna" y después se "engalana". Se trata de una acción más general cuya necesaria aparición supone la "belleza" de la otra. Según el diccionario de Cortés, *zujruf* procede de una raíz cuatrilítera *z-j-r-f* que significa "adornar" en su acepción más general así como "decorar". Y *zzyīannat* también implica una "decoración" pero no de cualquier forma, sino con buen gusto. En definitiva, ambos términos se complementan y refuerzan sus matices.

Respecto a las técnicas traductológicas, solo Cortés ha optado por una equivalencia o formulación establecida. El resto prefieren formulaciones convalidativas que si bien funcionan en el contexto, poseen matices relevantes. En primer lugar "embellecer" no supone que se haga con "adornos" o "adiciones", es decir, explicita desde el principio que ya es "bello" sin esperar al siguiente término. "Florecer" lleva implícita la belleza pero ha tenido en cuenta la exégesis y la lógica porque una "tierra" se "adorna" de forma natural con las flores y sus colores. Estos tres traductores tienen algo más en común y es que han cambiado la categoría gramatical del término puesto que pasan de sustantivo a forma verbal (trasposición). Finalmente, Cansinos mantiene la categoría gramatical y traduce por una formulación convalidativa en un intento de conseguir una metáfora y concederle "valor" al término. Sin embargo, "tesoro" indica "cosa de gran

valor” y supone al mismo tiempo “cantidad”, particularización añadida que se especifica en árabe.

e) ʾāhlu-hāa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	los hombres	sus gentes	sus habitantes	su gente
T	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización

En este caso, solo Melara usa una formulación establecida o equivalencia en su traducción. Y es que “habitante” refleja la noción de “permanencia” así como de “personas que viven en ella”. Respecto a las demás traducciones, “hombres” y “gente”, son opciones más generales que no trasladan estos matices pero que se podrían usar en este contexto (formulación funcional o generalización).

f) ḥaṣīd^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	cual rastrojo	cosechada	lisa	árida
T	adición+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización+ traducción exegética	formulación funcional+ generalización+ traducción exegética

En árabe *ḥ-ṣ-d* significa “segar” o “cosechar” según el diccionario de Cortés y “cosechar ”, “segar” y “recolectar” según Corriente. Consiste en recoger la mie, en segar o cosechar el producto. De acuerdo con ello, consideramos que la opción de González es una formulación establecida y o equivalencia. No obstante, hemos de tener en cuenta la segunda parte de la frase y la exégesis para entender las demás propuestas. Se ha “cosechado” fuera del tiempo establecido para obtener buen producto, por lo tanto, el producto obtenido no posee valor alguno. Es decir, no se trata de algo valioso sino que más bien son restos sin utilidad alguna. Este matiz es el que han tenido en cuenta los demás traductores a la hora de elegir sus propuestas. Cortés, por ejemplo, ha usado una formulación convalidativa que funciona en este contexto pero no en otros contextos (particularización). Además, realiza una adición (“cual”) pensamos que para

mantener el lenguaje poético. Por su parte, Melara y Cansinos han usado formulaciones funcionales, es decir, términos muy generales que sirven en este contexto pero carentes de matices (generalización).

g) tagna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hubiera estado floreciente	hubiera estado florecida	hubiera sido fértil	hubiera sido rico
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización+ exégesis	formulación establecida+ equivalencia

De todos los traductores, el único que ha optado por una equivalencia o formulación establecida ha sido Cansinos. *Tagna* procede de *g-n-ī* (literalmente "rico") que no solo significa que sea buena tierra para el cultivo sino que también puede aludir a aquella rica en minerales, petróleo, etc. Si queremos decir en árabe "tierra fértil" como Melara en su traducción (formulación convalidativa) se usaría el adjetivo *jaṣība*, específico para la tierra, pero el término elegido es mucho más amplio. Las traducciones de González y Cortés, así como la de Melara, limitan el significado ya que, aunque funcionen en este contexto, solo se aplican a las "flores". Solo Cansinos mantiene la ambigüedad con su propuesta, dejando abierta la posibilidad a distintas interpretaciones, del mismo modo que lo hace el texto coránico.

h) nufaṣṣilu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	explicamos	explicamos detalladamente	explicamos	distribuimos
T	formulación funcional+ generalización	paráfrasis+ adición+ descripción+ formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización

En este caso, tanto Cortés como Melara han optado por generalizar y optan por el verbo "explicar" (formulación funcional) el cual fue también el elegido para traducir *nuṣarrifu*. En este caso, este verbo en árabe supone "explicar" a grandes rasgos pero

debe hacerse “claramente punto por punto y poniendo cada cosa en su sitio”. Teniendo en cuenta esto, González usa una paráfrasis y describe, con la adición de un adverbio, la forma en la que se lleva a cabo la acción (descripción) y así complementa y refuerza el significado (formulación establecida). Por último, Cansinos ha usado un verbo que solo tiene en cuenta uno de los tres puntos citados anteriormente: “poner cada cosa en su sitio”, por lo que se trata de una formulación convalidativa, que funciona en este contexto pero que limita su significado (particularización).

***Maṯal* 14: Corán, 11. 24**

۞ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ
هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾

Transcodificación

maṯalu l-farīqayni kal-āʿmā wal-āṣammi wal-baṣīri was-samīʿi hal yastawyani maṯal[an] ʾāfalā taḏakkarūn (24)

Glosa

semblanza.M.SG ART-bando.M.DU PRP-ART-ciego.M.SG CONJ ART-sordo.M.SG CONJ ART-vidente.M.SG CONJ ART-oyente.M.SG INTG igualarse-3DU.PRS símil.M.SG INTG-CONJ-NEG recapacitar-2PL.PRS

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* se da una comparación entre los incrédulos y los creyentes.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	24 Estas dos clases* de personas son como uno ciego y sordo y otro que ve y oye. ¿Son similares? ¿Es que no os dejaréis amonestar? [24] Los creyentes y los descreídos.
TM[2]	Estos dos grupos son como el que es ciego y sordo y el que ve y oye ¿Acaso son iguales ambos ejemplos? ¿Por qué, entonces, no recapacitáis? (24)
TM[3]	(24) El parecido de ambos grupos es el que tienen un ciego y un sordo con uno que ve y uno que oye, ¿Son iguales en comparación? ¿Es que no vais a recapacitar?
TM[4]	26 Semblanza de los dos bandos, como el ciego, y el sordo, y el vidente, y el oyente; ¿es que son iguales en el símil? ¿Cómo es que no recapacitáis?

a) l-farīqayni:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	dos clases de personas	dos grupos	ambos grupos	dos bandos

T	nota al pie+ adición+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este término procede de la raíz *f-r-q* que significa "separar", "distinguir" en su acepción más general aunque en esta aleya aparece como sustantivo y en forma dual. El matiz principal de este término es la "división", no la "oposición" aunque en la mayor parte de los casos estén siempre relacionados. Respecto a su tratamiento, Cortés particulariza el término *farīq* a través de un sustantivo añadido, "clase". Normalmente, este término árabe significa "grupo", la opción que han elegido González y Melara (formulación establecida o equivalencia). No obstante, Cortés cambia por "personas" (formulación convalidativa) aludiendo a dos modelos, dos tipos que no especifica el texto original, por lo que limitaría su significado (particularización). Además, añade una nota al pie para aclarar de qué dos tipos está hablando: "los creyentes y los descreídos". Este hecho lo tiene en cuenta Melara quien usa "ambos" para hacer referencia al dual. Cansinos, por su parte, ha usado un término mucho más específico ("bando") que, aunque funcione en este contexto (formulación convalidativa), contiene matices y connotaciones negativas que induciría a error al lector.

b) hal yastawyani ma<u>t</u>al[an]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	¿son similiares?	¿acaso son iguales ambos ejemplos?	¿Son iguales en comparación?	¿es que son iguales en el símil?
T	omisión+ condensación+ trasposición+ formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia+ adición+ paráfrasis	omisión+ paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	adición+ formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis

Se trata de una expresión frecuente en el Corán cuando se quiere hacer hincapié en la comparación. Es una pregunta retórica donde no se espera la respuesta explícita sino que la propia lectura de la aleya así como los ejemplos son la clave. Por ello, cada

traductor ha intentado trasladar la pregunta retórica a través de la naturalización de los elementos. Así pues, Cortés intenta naturalizar la frase omitiendo la partícula *hal* así como el verbo *yastawi* y con la adición del auxiliar "ser". El resultado es una formulación funcional fruto de una condensación de significantes que sirve en el contexto pero lo convierte en un enunciado general. No obstante, consideramos que se supone demasiado y vuelve ambigua la expresión ya que la pregunta puede aludir tanto a "los ejemplos" como a "las personas" o los "grupos" cuando el árabe especifica que son los ejemplos o comparaciones. Los demás traductores (salvo González) también han omitido la partícula y han añadido el auxiliar "ser", creando en una paráfrasis verbal necesaria para la traducción del verbo *yastawi.* Según ʾAṣfahānī (2008a), marca una relación de "igualdad", en tamaño y en forma si es algo material, por lo que las opciones de González, Melara y Cansinos serían formulaciones establecidas o equivalencias. Respecto a la segunda parte de la frase, los traductores no coinciden en el tratamiento de *maṯal*.

c) taḏakkarūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	dejéis amonestar	no recapacitáis	vais a recapacitar	no recapacitáis
T	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

En árabe, este verbo en forma IV de la raíz *ḏ-k-r*, significa "recordar", "pensar". Sin embargo, ningún traductor ha recurrido a la formulación establecida como técnica de traducción. Y es que han tenido en cuenta la exégesis a la hora de elegir el término más apropiado puesto que en ellas se ofrecen más datos relevantes para el traductor. Así pues, según algunas exégesis, esta acción ha de llevarse a cabo "de manera intencionada" y "consciente", es decir, "recapacitando". Esta ha sido la opción de Melara, González y Cansinos, un sinónimo que funciona en el contexto pero mucho más concreto (particularización). Por su parte, Cortés ha preferido una paráfrasis a través de la adición de otro verbo, "dejar". No obstante, consideramos que su propuesta contiene matices diferentes del árabe puesto que con esta adición supone que "antes no se han

dejado advertir", rasgos que el árabe no posee por lo que estaría particularizando el significado.

***Maṯal* 15: Corán, 13. 17**

أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا
رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ
يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ
ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾

Transcripción

ʾānzala mina s-samāaʾi māaʾan fa-sālat ʾāwdīatum bi-qadari-hā fa-ḥtamala s-saylu zabadan rrābīan wa-mi-mmā yūqidūna ʿalay-hi fī n-nāri btigāaʾa ḥilyatin ʾāw matāʿin zabadun miṯla-hu ka-ḏālika yaḍribu Allāhu l-ḥaqqa wal-bāṭila fa-ʾāmmā z-zabadu fa-yaḏhabu ŷufāaʾan wa-ʾāmmā mā yanfaʿu n-nasa fa-yamkuṯu fī l-ārḍi ka-ḏālika yaḍribu Allāhu l-āmṯāl (17)

Glosa

descender-3SG.PST PRP ART-cielo.F.SG agua.M.SG CONJ-correr-3SG.PST valle.F.PL PRP-poder-POSS.F.3SG CONJ-cargar-3SG.PST ART-corriente.M.SG espuma.M.SG flotante.M.SG CONJ-PRP-REL quemar-3PL.PRS PRP-PRON.M.3SG PRP ART-fuego.F.SG anhelo.M.SG joya.F.PL CONJ utensilio.M.PL espuma.M.SG semejante-POSS.M.3SG PRP-DEM comparar-3SG.PRS Dios ART-verdad.M.SG CONJ ART- falso.M.SG CONJ-COND ART-espuma.M.SG CONJ-desaparecer-3SG.PRS deshecho.M.SG CONJ-COND REL aprovechar-3SG.PRS ART-gente.M.PL CONJ-quedar-3SG.PRS PRP ART-tierra.F.SG PRP-DEM proponer-3SG.PRS Dios ART-semblanza.F.PL

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* es una metáfora de lo verdadero y lo falso.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	17 Ha hecho bajar del cielo agua, que se desliza por los valles, según la capacidad de éstos*. El torrente arrastra una espuma flotante, semejante a la escoria que se produce en la fundición para fabricar joyas o utensilios. Así habla Dios en símil de la Verdad y de lo falso. La espuma se pierde; en cambio, queda en la tierra lo útil a los

	hombres. Así propone Dios los símiles. [81] Se ha visto en la lluvia un símbolo de los beneficios divinos, de los que se nutre la vida espiritual del hombre. La receptividad de éste depende de su mayor o menor apego a las cosas de este mundo.
TM[2]	Él hace descender de los cielos el agua que fluye por los valles según la capacidad que poseen y la corriente lleva espuma flotando; semejante a la espuma que sale de lo que se pone sobre el fuego para fabricar adornos o instrumentos". Así compara Dios la Verdad con la falsedad. La espuma desaparece, pero lo que es beneficioso para la gente permanece en la Tierra. Así es como pone Dios los ejemplos. (17)
TM[3]	(17) Hace descender agua del cielo y corre por los cauces de los valles según su capacidad, arrastrando espuma flotante. Y de lo que queman en el fuego para obtener adornos o utensilios sale una espuma similar. Así ejemplifica Allah la verdad y la falsedad: La espuma se va, siendo un desecho y lo que aprovecha a los hombres permanece en la tierra. Así es como Allah pone los ejemplos.
TM[4]	18 Hace bajar del cielo agua, y corre el vado con su poder y carga la corriente espuma flotante; y de lo que queman en el fuego, buscando sus alhajas o utensilios [sale] espuma como ella. Así acuña Alá la verdad y lo vano; y cuanto a la espuma, se va aprisa, y cuanto a lo que aprovecha a los hombres, permanece en la tierra. Así acuña Alá los símbolos;

a) sālat:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se desliza	que fluye	corre	corre
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

Este verbo en árabe significa "correr" rápido pero no especifica el modo de hacerlo. Según la opción elegida por Cortés, "deslizarse" añade matices que el árabe no tiene puesto que en según su definición proporcionada por el *DRAE* se trata de "arrastrar algo con suavidad", es decir, explica cómo lo hace. Por ello, hemos considerado que es una formulación convalidativa, válida en este contexto pero que particulariza su significado al ser un verbo más concreto. Por su parte, Melara y Cansinos usan un verbo que funciona en este contexto (formulación funcional) pero que generaliza su significado (generalización). Finalmente, González prefiere un término

propio del agua, que coincide con el árabe en sus matices y que también es aplicable a otros contextos metafóricos al igual que el árabe: por ejemplo, “fluir del dinero”. En definitiva, ha recurrido a una formulación establecida o equivalencia como procedimiento de traducción.

b) ᵓāwdīatu^{m}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	valles	valles	cauces de los valles	vado
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ traducción exegética+ explicitación+ adición	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *ᵓāwdīatu* hace referencia al lugar entre montañas por el que puede pasar un río. Teniendo en cuenta esto, tanto Cortés como González han optado por “valle”, una formulación establecida o equivalencia puesto que según el *DRAE* hace referencia a la “llanura de tierra entre montes o alturas” así como “cauce de un río”. Melara, por su parte, ha querido proporcionar más detalles y para ello recurre a una paráfrasis explicativa. Además, añade “cauce” (“lecho de un río”) lo cual hace explícito el lugar por donde pasa, probablemente motivado por la exégesis consultada (explicitación). Según otros autores, estaríamos ante una “descripción”. Por último, Cansinos usa un sinónimo que, aunque se adecúa al contexto y podría funcionar, añade más información que el contenido en el término árabe porque “vado”, entendido como “lugar de un río con fondo firme y poco profundo, por donde se puede pasar andando, cabalgando o en algún vehículo”, ofrece detalles superfluos que particularizan su significado.

c) ḥtamala:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	arrastra	lleva	arrastrando	carga
T	formulación convalidativa	formulación funcional+ generalización+	formulación convalidativa + trasposición	formulación convalidativa+ particularización

Este verbo proviene de la raíz trilítera *ḥ-m-l* cuya acepción más general es "llevar". No obstante, aparece en su forma VIII por lo que contiene matices difíciles de verter. Este verbo implica "llevar encima" y en este caso hace referencia a la "espuma" que no se mezcla y no pesa, por lo que "viaja en la superficie" del agua. Sin embargo, los traductores compensarán el significado de este verbo con otro término, *rrābīa* (que traducirán por "flotante o flotando") con el objeto de completar su significado. De este modo, Cortés y Melara usan un sinónimo más específico (formulación convalidativa) que funciona en este contexto pero que no expresa todos los matices del original. Según el *DRAE*, "arrastrar" es "llevar o mover rasando el suelo o una superficie cualquiera". Esta definición guarda relación con el agua ya que se "mueve por el suelo" pero sin especificar adónde va la "carga". Además, Melara cambia la categoría gramatical del verbo convirtiéndolo en un gerundio con valor modal. González por su parte, prefiere un verbo frecuente, en su acepción más general (formulación funcional) que no concreta ni añade ningún matiz al verbo (generalización). Y Cansinos opta por un sinónimo, una formulación convalidativa que tampoco expresa el modo en el que se hace sino que solo indica la acción de "transportar", lo cual limita su significado (particularización).

d) yūqidūna […] fī n-nāri:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	fundición	se pone sobre el fuego	queman en el fuego	queman en el fuego
T	omisión+ condensación+ formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia+ traducción literal	formulación establecida+ equivalencia+ traducción literal

Hemos considerado que para poder entender bien los pasos seguidos por los traductores es necesario acompañar al verbo principal árabe de sus complementos o palabras que lo acompañan. La traducción de Cortés es interesante porque condensa el sentido de la frase en una palabra, "fundición", definido por el *DRAE* como "derretir y licuar los metales, los minerales u otros cuerpos sólidos". Es decir, ha omitido parte de la frase, ha condensado los significados y da como resultado una formulación convalidativa muy particular que limita su significado. Sin embargo, si hacemos la traducción inversa, en otras palabras, si traducimos "fundir" al árabe encontramos la

raíz *ṣ-h-r*. Este hecho nos lleva a una pregunta: si existe tal verbo en árabe, ¿por qué en el texto coránico se usa una paráfrasis explicativa? Su raíz, *w-q-d* (que ya vimos en el *maṯal* 1), significa "quemar", "encender" por lo que las opciones de Melara y Cansinos serían formulaciones establecidas o equivalencias. Además, ambos mantienen todos los elementos acercándose a la traducción literal. González por su parte, usa un verbo general y polisémico, "poner", que funciona en este contexto pero generaliza.

e) zabad^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	escoria	espuma	espuma	espuma
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este término en árabe deriva de la raíz *z-b-d* que significa "batir". Hacer referencia a la sustancia efervescente que sale o flota de un líquido sin utilidad alguna. Según lo anterior, Cortés ha usado una formulación convalidativa ya que usa un término que funciona a la perfección en este contexto pero más particular puesto que no recoge los matices del árabe y por tanto, lo limita (particularización). Los demás traductores han preferido usar un término válido y general general como es "espuma" (formulación establecida o equivalencia) en ambos casos manteniendo el sentido y la repetición ya que aparece también al principio de la aleya, en este caso como "espuma del mar".

f) ḥilyat^{in}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	joyas	adornos	adornos	alhajas
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, tanto González como Melara han usado una formulación funcional ("adornos") o generalización porque, según la definición del *DRAE*, "aquello que se pone para la hermosura o mejor parecer de las personas", engloba tanto a un lazo para el pelo como a un reloj. En árabe, *ḥilyat* hace referencia en general al "oro" y la "plata", por lo que la opción de Cortés sería una formulación establecida o equivalencia.

Cansinos, por su parte, usa un sinónimo de "joya" pero a través de una voz procedente del árabe hispánico o clásico, "alhajas" con objeto de proporcionarle un tono más exótico e histórico.

g) matāʿin:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	utensilios	instrumentos	utensilios	utensilios
T	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

Este término árabe puede tener un significado más general y otro más específico. El primero sería "todo aquello de uso frecuente que pertenece a alguien". Hablaríamos en este caso de "pertenencias" o "ajuar" englobando todo el menaje de una vivienda, por ejemplo. Respecto a su significado más específico, alude únicamente a los "utensilios" hechos en algún metal no precioso puesto que, según el contexto y la exégesis, proviene de la "fundición" a altas temperaturas, es decir, el resultado o producto de esa acción. Por ello, tanto "utensilio" (opción de Cortés, Melara y Cansinos) como "instrumento" (González) denominan a cualquier "cosa" sin especificar en qué material está hecho que sirve para el uso corriente o cotidiano. Consideramos que son propuestas generales que funcionan en el contexto pero que no reflejan el matiz "material" (formulación funcional o generalización).

h) ŷufāaʾan:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se pierde	desaparece	siendo un deshecho	se va aprisa
T	omisión+ compensación+ formulación convalidativa	omisión+ compensación+ formulación convalidativa	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis+ adición	paráfrasis+ omisión+ compensación+ formulación convalidativa

En árabe, *ŷufāaʾ* hace referencia a algo "inservible", a un "desecho". Sin embargo, en las traducciones, este término ha desaparecido casi en todos los casos y se

ha fundido con el verbo. Corriente lo define como "Desecho, aluvión". Tanto González, Cortés como Cansinos han prescindido de él y han buscado un verbo que intente reflejar los matices de este término. La fusión se ha dado entre los siguientes elementos: "ir (se) + inútil". En el caso de Cortés, ha dado como resultado "perderse", probablemente con el sentido de "no aprovechar algo que podría ser útil" (*DRAE*); González prefiere usar "desaparecer" entendido como "dejar de existir" y Cansinos "irse aprisa", paráfrasis que indica el modo en el que se ha ido. Pero ninguna de estas propuestas refleja el matiz de "inútil", es decir, que no sirve. La "pérdida", la "desaparición" o la "prontitud" no conlleva la "falta de provecho" por ello los hemos considerado formulaciones convalidativas. Es decir, se trataría de propuestas válidas en el contexto pero carentes del matiz principal. En el caso de Melara, recurre a una paráfrasis con la adición del verbo "ser" y una formulación establecida o equivalencia ("desecho") para trasladar el significado a través de una yuxtaposición.

i) yanfaʿu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	útil	es beneficioso	aprovecha	aprovecha
T	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	trasposición+ adición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Se trata de un verbo cuya raíz *n-f-ʿa* significa "ser útil", "ser provechoso". Según esto, todos los traductores han usado una formulación establecida o equivalencia, aunque González y Cortés además han cambiado la categoría gramatical del término convirtiendo un verbo en un sustantivo ("útil"-"beneficioso") y González añade el verbo "ser" como auxiliar. Por su parte, Melara y Cansinos mantienen su naturaleza verbal y usan una formulación establecida o equivalencia.

***Maṯal* 16: Corán, 13. 35**

۞ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ
أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ۚ تِلْكَ عُقْبَى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ ۖ وَّعُقْبَى
ٱلْكَٰفِرِينَ ٱلنَّارُ ﴿٣٥﴾

Transcodificación

mmaṯalu l-ŷannati l-latī ū ᶜida l-muttaqūna taŷrī min taḥti-hā l-ᵓānhāru ᵓūkulu-hā dāaᵓim^{un} wa-ẓillu-hā tilka ᶜuqbā l-laḏīna ttaqaū wwa-ᶜuqbā l-kāfirīna n-nār (35)

Glosa

semblanza.M.SG ART-jardín.F.SG REL.F.SG prometer-3SG.PST ART-temeroso.M.PL correr-3PL.PRS PRP ADV-PRON.F.3SG ART-río.F.PL fruto-POSS.F.3SG perdurable.M.SG CONJ sombra-POSS.F.3SG DEM.F.SG recompensa.F.SG REL.M.PL temer-3PL.PST CONJ recompensa.F.SG ART-incrédulo.M.PL ART-fuego.F.SG

Observación del *tafsīr*

Descripción del Jardín, destino de los que creen en Dios.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	35 *Imagen del Jardín prometido a quienes temen a Dios: fluyen arroyos por sus bajos, tiene frutos y sombra perpetuos. Ése es el fin de los que temen a Dios. El fin de los infieles, empero, es el Fuego. [35] C 4715.
TM[2]	El Jardín que les ha sido prometido a los temerosos de Dios es así: De sus profundidades brotan los ríos, siempre tiene frutos y sombra. Ese será el destino final de los temerosos, pero el destino final de los que no creen es el Fuego. (35)
TM[3]	(35) La descripción del Jardín que ha sido prometido a los que temen (a Allah); son ríos corriendo por su suelo, comida permanente y sombra también permanente. Así es como acabarán los temerosos (de Allah). Pero el final de los que se niegan a creer es el Fuego.

TM[4]	35 Semblanza del paraíso que les está prometido a los temerosos; correrán por debajo de ellos los ríos; [serán] sus frutos perdurables, y su sombra. Esta [es] la recompensa de los que temieran; y la recompensa de los infieles, el fuego.

a) ūᶜida:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	prometido	ha sido prometido	ha sido prometido	está prometido
T	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	adición+ trasposición+ formulación establecida+ equivalencia

En árabe, *ūᶜida* es hacer una promesa o prometer tanto algo bueno como malo. En este caso, todos los traductores coinciden en su elección puesto que han recurrido a la equivalencia (formulación establecida). Ahora bien, la diferencia radica en la categoría gramatical de esta. Mientras que González y Melara lo conservan como verbo (aunque en pasiva), Cortés por su parte lo ha pasado a forma sustantivada (participio) al igual que Cansinos, quien también hace una adición del verbo "ser".

b) l-ᵊānhāru:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	arroyos	ríos	ríos	ríos
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En español, la diferencia principal entre "río" y "arroyo" reside en la cantidad de agua que llevan y en la duración. Mientras que el primero se caracteriza por ser continua y más o menos caudalosa, un "arroyo" no tiene porqué ser caudaloso ni constante. En árabe, reúne estas dos características, el caudal y la duración, por lo que consideramos que la traducción de González, Melara y Cansinos es una formulación establecida o equivalencia. Cortés por su parte, concreta el tipo de río proporcionando detalles que el árabe no tiene. De este modo, aunque funcione en el contexto (formulación convalidativa), añade matices carentes en el árabe y, por tanto, limita su significado (particularización). Existe en árabe el término *ŷaduwal* como equivalencia.

c) l-muttaqūna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	quienes temen a Dios	los temerosos de Dios	a los que temen (a Allah)	los temerosos
T	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización+ ampliación+ adición+ explicitación	formulación convalidativa+ particularización+ ampliación+ adición+ explicitación	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización+ ampliación+ adición+ explicitación	formulación convalidativa+ particularización

Estamos ante un término marcado culturalmente y difícil de trasladar a español. El primer problema que nos encontramos es la ardua tarea de extraer su raíz: *t-q-ā* o *w-q-ā*. Según el diccionario de Cortés, *t-q-ā* es "temer a Dios", "guardarse" mientras que para *w-q-ā* expresa "guardarse", "proteger". *Al-muttaqūna* aparece en esta última raíz, es decir, consideramos que procede de esta. No obstante, todos lo han traducido como *t-q-ā*, incluso Cortés. En árabe, *al-muttaqūna* hace referencia a la protección personal hacia las cosas que no son convenientes y que pueden causar peligro y perjuicio. En otras palabras, sería una forma de evitar malas acciones por amor a Dios, y temor al mismo tiempo. Como vemos, todos los traductores han optado por "temer", formulación establecida o equivalencia para la raíz *t-q-ā* pero no para este caso. La traducción por "temerosos" implica el matiz de "miedo" no de "amor" a Dios por lo que serían formulaciones convalidativas, válidas en el contexto pero a medias, por lo que se estaría particularizando su significado. Por su parte, Cortés, González y Melara han cambiado a verbo el sustantivo en árabe y han añadido (ampliación o adición) "de Dios" o en el caso de Melara (de *Allāh*) entre paréntesis (para marcar que no está en el original) con objeto de explicitar a quién hay que "temer" (explicitación). Esta adición la observamos en todos los traductores excepto en Cansinos quien en ningúna de las veces en las que aparece este término, añade tal especificación. Hemos de comentar además, que la expresión "temor de Dios" posee connotaciones cristianas y contiene una acepción en el *DRAE*, "miedo reverencial y respetuosos que se debe tener a Dios". También aparece esta noción en María Moliner, ya que define "temerosos" como "se dice del que tiene temor en cierto momento, (ser) inclinado a sentir temor. Es solo frecuente en la frase ser

temeroso de Dios". Es uno de los dones del Espírito Santo. Esto explica porqué los traductores han ampliado su significado con objeto de no confundirlo.

d) taŷrī:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	fluyen	brotan	corrieran	corran
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, Cortés propone las dos soluciones en su diccionario ("fluir" y "correr"). Según la definición del *DRAE*, "fluir" es "dicho de un líquido o un gas: correr". También se puede aplicar para un comentario, rumor, etc. Mientras que "correr", al margen de su significado más usado "ir de prisa", contiene otra acepción específica como "dicho de un fluido como el aire, agua, aceite: moverse progresivamente de una parte a otra". En árabe, *ŷ-r-ī* también es un término general y polisémico que no solo se aplica al agua u otros fluidos. Teniendo en cuenta esto, Melara y Cansinos han optado por una equivalencia o formulación establecida. Por su parte, Cortés y González han preferido especificar más y usan verbos concretos que limitan el significado de la aleya (particularización) aunque funcionen en el contexto (formulación convalidativa).

e) ᶜuqbā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	fin	destino final	acabarán	recompensa
T	formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ adición+ formulación establecida+ equivalencia	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización	modulación+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

En árabe, *ᶜuqbā* posee un sentido general y según el diccionario de Cortés significa "fin". Esta ha sido la opción usada por él y González aunque este último ha añadido un término más y lo ha convertido en una paráfrasis que explica y concreta su

significado. Melara, sin embargo, ha preferido usar un sinónimo, un verbo (trasposición) aunque para la segunda vez que aparece en la frase usa una equivalencia "final" quizás para naturalizar el mensaje. Y, por su parte, Cansinos ha tenido en cuenta la exégesis a la hora de elegir el término. Ha cambiado el punto de vista y habla de "recompensa" como resultado, consecuencia de las acciones anteriores y aunque en este contexto funciona (formulación convalidativa), limita el significado (particularización). Según el *DRAE*, "recompensar" es "compensar el daño hecho" y "premiar un beneficio, favor, virtud o mérito", es decir, es una acción positiva. No obstante, la primera vez que aparece se puede entender de forma literal pero la segunda, muestra una ironía porque "el fuego" no es ninguna "recompensa" para nadie sino más bien un "castigo" (efecto estilístico).

***Maṯal* 17: Corán, 14. 18**

مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ
فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا۟ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ
ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ﴿١٨﴾

Transcripción

mmaṯalu l-laḏīna kafarū bi-rabbi-him ā^ᶜmālu-hum ka-ramādⁱⁿ štaddat bi-hi r-rīhu fī yawmⁱⁿ ^ᶜāṣifⁱⁿ llā yaqdirūna mi-mmā kasabū ^ᶜalā šay^{ᵓin} ḏālika hūa ḍ-ḍalālu l-ba^ᶜīd (18)

Glosa

semblanza.M.SG REL.M.PL negar-3PL.PST PRP-Señor-POSS.M.3PL obra-POSS.M.3PL PRP-ceniza.M.PL ensañar- 3SG.PST PRP-PRON.M.3SG ART-viento.F.SG PRP día.M.SG tormentoso.M.SG NEG poder-3PL.PRS PRP-REL obtener-3PL.PST PRP cosa.F.SG DEM.M.SG PRON.M.3SG ART-extravío.M.SG ART-ancho.M.SG

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* alude a la lectura de las obras de los infieles.

Traducciones- Técnicas

TM[1]	18 *Las obras de quienes no creen en su Señor son como cenizas azotadas por el viento en un día de tormenta. No pueden esperar nada por lo que han merecido. Ése es el profundo extravío*. [18] Sal 14-6.– C2212.
TM[2]	Las obras de aquellos que no creen en su Señor son como cenizas esparcidas por el viento en un día de tormenta. No tendrán poder sobre nada de lo que obtuvieron. Éste será el extravío lejano y prolongado. (18)
TM[3]	(18) Las obras de los que niegan a su Señor son como cenizas que se lleva el viento en un día huracanado, no tienen poder sobre nada de lo que adquirieron. Ése es el extravío profundo.

TM[4]	21 Semblanza de los que no creyeron en su Señor, sus obras [serán] como ceniza que se ensañó en ella el viento, en día tormentoso; no podrán, de lo que se granjearon sobre cosa. Esto es el error, el ancho.

a) štaddat:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	azotadas	esparcidas	que se lleva	que se ensañó
T	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización+	formulación convalidativa+ particularización

La raíz trilítera *š-d-d* significa en su acepción más general según el diccionario de Cortés "ser firme", "ser intenso". Alude además a la "fortaleza física, espiritual" según ʾAṣfahānī (2008a). En esta aleya aparece en forma VIII por lo que su raíz contiene matices diferentes. El término *štaddat* es "hacerse más fuerte, más intenso" pero si lo traducimos de forma literal podríamos incurrir en una incomprensión. De este modo, Cortés y González han usado sinónimos en forma de sustantivo (trasposición) que sirven en este contexto (formulación convalidativa) pero que son muy particulares. Según el *DRAE*, "azotar" es "golpear con fuerza el agua o el viento" y "esparcir" es "separar, extender lo que está junto o amontonado". Si observamos, la primera contiene implícito el matiz de "fuerza" como el árabe pero "esparcir" no supone que sea con "fuerza" ya que una suave brisa movería las cenizas. Respecto a Melara, opta por un verbo muy general (formulación funcional) carente de matices mientras que Cansinos prefiere un sinónimo (formulación convalidativa) para recoger también el matiz de "fuerza" del árabe pero que para entenderlo tendremos que personificar al viento porque "ensañarse" es "irritar, enfurecer" y son acciones propias del hombre (particularización).

b) l-baʿīd:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	profundo	lejano y prolongado	profundo	ancho
T	formulación convalidativa+	adición+ ampliación+	formulación convalidativa+	formulación convalidativa+

	particularización	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis	particularización	particularización

Según el diccionario de Cortés, *baʿīd* significa "lejano", "distante", "larga duración". ʾAṣfahānī (2008a) añade otros matices como son el "no-retorno" y "opuesto a cerca". Además, no tiene límites ya que todo depende del sitio en el que nos encontremos. La persona que se "extravía" de esta forma (*l-baʿīd*) es difícil o casi imposible que recupere el camino de la rectitud. Cortés y Melara han usado un "profundo", que se adecúa al contexto (formulación convalidativa) pero que limita el significado puesto que contiene matices que no aparecen en árabe: "penetración", "extensión", "fondo", entre otros. Por su parte, González prefiere hacer una ampliación y añade otro término además del equivalente ("lejano" en sentido general) para intentar recoger todos los sentidos del árabe (larga distancia y tiempo) y como resultado se convierte en una paráfrasis explicativa. Por último, Cansinos recoge una de las características de *l-baʿīd* (formulación convalidativa) pero se queda a medias ya que solo alude a la "anchura" y no a la "distancia" por lo que limita su significado (particularización).

***Maṯal* 18: Corán, 14. 24-6**

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ
أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾

تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ
لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾

وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ
مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾

Transcripción

ʾālam tara kayfa ḍaraba Allāhu maṯal^{an} kalimat^{an} ṭayībat^{an} ka-šaŷarat^{in} ṭayībat^{in} ʾāṣlu-hā ṯābit^{un} wa-farʿu-hā fī s-sammāaʾ (24)

tūʾtīi ʾūkula-ha kulla ḥīni^{m} bi-ʾīḏni rabbi-hā wa-yaḍribu Allāhu l-ʾāmṯāla lin-nāsi laʿalla-hum yataḏakkarūn (25)

wa-maṯalu kalimat^{in} jabīṯat^{in} ka-šaŷarat^{in} jabīṯat^{in} ŷtuṯṯat min fawqi l-ʾārḍi mā la-hā min qarār (26)

Glosa

INTG-NEG ver-3SG.PRS cómo proponer-3SG.PST Dios semblanza.M.SG palabra.F.SG bueno.F.SG PRP-árbol.F.SG bueno.F.SG raíz-POSS.F.3SG firme.M.SG CONJ rama-POSS.F.3SG PRP ART-cielo.F.SG

dar-3SG.PRS fruto-POSS.F.3SG cada.M.SG tiempo.M.SG PRP-permiso.M.SG Señor-POSS.F.3SG CONJ proponer-3SG.PRS Dios ART-semblanza.F.PL PRP-ART-gente.M.PL ACC-PRON.M.3PL reflexionar-3PL.PRS

CONJ semblanza.M.SG palabra.F.SG malo.F.SG PRP-árbol.F.SG malo.F.SG arrancar-3SG.PST PRP ADV ART-tierra.F.SG NEG PRP-PRON.F.3SG PRP fundamento.M.SG

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* se compara lo bueno y lo malo con las acciones buenas y malas de los incrédulos.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	24 * ¿No has visto cómo ha propuesto Dios como símil una buena palabra, semejante a un árbol bueno, de raíz firme y copa que se eleva en el aire*, 25 que da fruto en toda estación, con permiso de su* Señor? Dios propone símiles a los hombres. Quizás, así, se dejen amonestar. 26 Una mala palabra es, al contrario, semejante a un árbol malo arrancado del suelo*: le falta firmeza. [24] Lit., '… y su copa en el cielo'. [25] 'Su' del árbol. [26] Lit., 'de sobre la tierra'
TM[2]	¿No has visto cómo Dios compara una buena palabra con un árbol bueno? Su base está firme y sus ramas están en el cielo. (24) Da su fruto en toda época, con permiso de su Señor. Dios pone ejemplos a las gentes para que, quizás así, reflexionen. (25) Y una mala palabra es semejante a un árbol malo, arrancado de la tierra, sin estabilidad. (26)
TM[3]	(24) ¿Acaso no ves cómo Allah compara la buena palabra con un árbol bueno cuya raíz es firme y cuyas ramas están en el cielo? (25) Da su fruto en cada época con permiso de su Señor. Allah pone ejemplos a los hombres para que así recuerden. (26) Pero una mala palabra se parece a un árbol malo que está desenraizado sobre la tierra, sin estabilidad.
TM[4]	29 ¿Es que no ves cómo acuña Alá un símbolo; palabra buena como árbol bueno; su raíz firme y sus ramas en el cielo? 30 Dan su fruto en todo tiempo, por permisión de su Señor; y acuña Alá los símbolos para los hombres; a ver si ellos recuerdan. 31 Y símbolo de palabra mala, como árbol malo; fue arrancado de sobre la tierra; no tiene fundamento.

a) ʾāṣlu-hā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	de raíz	su base	cuya raíz	su raíz
T	formulación convalidativa+ particularización+	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

	omisión+ adición			

Todos los traductores han coincidido en elegir el término "raíz" como propuesta de traducción salvo González, quien ha usado "base". En árabe, *ʾāṣlu-hā* viene de *ʾā-ṣ-l*, raíz trilítera polisémica que contiene varias acepciones. Una de ellas es "raíz", acepción válida en este contexto (formulación convalidativa) pero que no refleja el sentido metafórico del árabe. Para designar literalmente la "raíz del árbol" encontramos el término *ŷaḏr*. Sin embargo, en este contexto, no solo se alude a la parte física del árbol sino también a la "palabra" en sentido metafórico. Este es el motivo por el que hemos considerado que la traducción por "raíz" es una particularización, porque no refleja el doble sentido del árabe y se limita únicamente a una parte. Respecto a la opción de González, usa un término muy general que, aunque englobe esta acepción, bien podría aplicarse a cualquier otro contexto, por lo que es una formulación funcional. Finalmente, respecto al tratamiento del pronombre, todos salvo Cortés (que ha preferido omitirlo y añadir una preposición con valor de "pertenencia") lo han reflejado.

b) ṯābit^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	firme	está firme	es firme	firme
T	formulación establecida+ equivalencia	adición+ formulación establecida+ equivalencia	adición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, todos han usado una formulación establecida. Procedente de la raíz *ṯ-b-t* (al igual que el *maṯal* 7), significa "ser firme", "resistir" y "permanecer" entre otras acepciones. El "fortalecimiento" es la clave y el matiz más relevante. La principal diferencia entre ellos es que González y Melara han añadido el verbo auxiliar "ser", quizás para que suene más natural puesto que ni aporta matices ni cambia el significado original.

c) farᶜu-hā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	copa	sus ramas	cuyas ramas	sus ramas

T	formulación funcional+ generalización+ omisión+ nota al pie	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En árabe es un sustantivo singular cuya equivalencia es "rama". No obstante, los traductores han preferido usar el plural para adecuarse más a la lengua de llegada así como al contexto. De este modo, González, Melara y Cansinos recurren a una equivalencia o formulación establecida mientras que Cortés, ha preferido mantener el término en singular y ha elegido "copa" (formulación funcional) que significa "conjunto de ramas y hojas que forman la parte superior de un árbol", traducción adecuada pero que engloba tanto las "hojas" como las "ramas", por lo que se está generalizando. Además, incluye una nota al pie donde ofrece una traducción literal aunque manteniendo el término "copa". Respecto al pronombre, solo Cortés prescinde de él.

d) kulla ḥīni^{m}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	toda estación	toda época	cada época	todo tiempo
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

Las "estaciones" son periodos de tres meses aproximadamente en los que se divide el año. Aunque Cortés lo complemente con "toda" para aludir al conjunto, está haciendo referencia a una medida de tiempo, especificación que no se hace en el árabe. Este término se adecúa al contexto porque se hace referencia a "frutos" (formulación convalidativa) que aparecen en una determinada época del año pero consideramos que limita su significado (particularización). En el árabe no hay limitación temporal en el término *ḥīn*. No se sabe si es largo o corto, por lo que "época" (opción de González y Melara) y "tiempo" (traducción de Cansinos) son opciones suficientemente imprecisas para reflejar el concepto (formulación funcional) pero carece de los matices del árabe. La traducción que viene por defecto en el diccionario de Cortés sería "momento" pero ninguno de ellos ha querido usarla como opción.

e) ŷtuttat:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	arrancado	arrancado	desenraizado	arrancado
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia

Según el diccionario de Cortés, este término procedente de la raíz trilítera *ŷ-t-t* y en forma VIII, significa "arrancar", "desarraigar". Se trata de "arrancar" (opción de Cortés, González y Cansinos) tanto en un sentido literal o metafórico, por lo que consideramos esta opción como una formulación establecida o equivalencia. Por su parte, Melara ha preferido un sinónimo más concreto que recuerda a *ʾāṣlu-hā* puesto que significa "arrancar de raíz". Esta opción funciona en este contexto (formulación convalidativa) pero limita su significado porque es más específico y se aplica a las "plantas" (particularización).

f) qarār:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	firmeza	estabilidad	estabilidad	fundamento
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización+ implicitación	formulación funcional+ generalización+ implicitación	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

En árabe, *qarār* implica "profundidad", algo que no tiene "fondo" y por tanto "no es estable". De este modo, González y Melara han usado un término general (formulación funcional) que lleva implícita la noción de "profundidad" pero que generaliza el contexto. Cortés prefiere usar un término más particular, aplicable tanto a las "palabras" como al "árbol" aunque limita su significado (particularización) porque únicamente se puede relacionar con el concepto de "firme" (formulación convalidativa). Si observamos, ha recurrido al mismo término en español para traducir *qarār* y *tābitu*. Por último, Cansinos hace una traducción exegética ya que "fundamento" entendido como "principio y cimiento en que estriba y sobre el que se apoya un edificio u otra cosa" (*DRAE*) contiene un sentido metafórico y ambigüo que permite que se aplique a

este contexto (formulación convalidativa) pero que al mismo tiempo limita su significado (particularización).

***Maṯal* 19: Corán, 14. 45-6**

وَسَكَنتُمْ فِي مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ
لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿٤٥﴾
وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ
مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ ﴿٤٦﴾

Transcripción

wa-sakan-tum fī masākini l-laḏīna ẓalamūu ʾānfusa-hum wa-tabayīna la-kum kayfa faʿal-nā bi-him wa-ḍarab-nā la-kumu l-ʾāmṯāl (45)

wa-qad makarū makra-hum wa-ʿinda Allāhi makru-hum wa-ʾīn kāna makru-hum li-tazūla min-hu l-ŷibal (46)

Glosa

CONJ morar-2PL.PST PRP morada.F.PL REL.M.PL oprimir-3PL.PST alma-POSS.M.3PL CONJ explicar-3SG.PST PRP-PRON.M.2PL cómo hacer-1PL.PST PRP-PRON.M.3PL CONJ forjar-1PL.PST PRP-PRON.M.2PL ART-semblanza.F.PL CONJ-ADV maliciar-3PL.PST malicia-POSS.M.3PL CONJ-ADV Dios malicia-POSS.M.3PL CONJ-COND ser.3SG.PST malicia-POSS.M.3PL mover-3PL.PRS PRP-PRON.M.3SG ART-montaña.F.PL

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* trata sobre la astucia de los infieles

Traducciones-Técnicas

TM[1]	45 Habitasteis las mismas viviendas que habitaron quienes fueron injustos consigo mismos y se os mostró claramente cómo hicimos con ellos. Os dimos ejemplos». 46 Urdieron intrigas, pero Dios las conocía, y eso que eran intrigas como para trasladar montañas.
TM[2]	y habitasteis en los mismos lugares que quienes se oprimieron a sí mismos y os informamos claramente de lo que hicimos con ellos y os pusimos ejemplos? (45)

	Y, ciertamente tramaron sus planes, pero Dios conocía sus planes, aunque sus planes eran como para aplastar las montañas. (46)
TM[3]	(45) Habéis habitado en las moradas de los que fueron injustos consigo mismos y ha quedado claro para vosotros cómo actuamos con ellos; os hemos puesto ejemplos. (46) Ya urdieron su trama, y junto a Allah queda, pero su trama no es como para hacer que se muevan las montañas.
TM[4]	(47) Y morabais en las moradas de los que menoscabaron sus almas, y se os explicó cómo hicimos con ellos y forjamos para vosotros las parábolas», y he aquí que maliciaron sus malicias y en Alá [hay] malicias para ellos, aunque fueren sus malicias [como] para mover las montañas.

a) wa-sakan-tum fī masākini:

Como ya vimos en el *maṯal* 12, este recurso muy habitual del árabe culto es una aliteración: la formación de expresiones procedentes de la misma raíz que comparte sonidos, *wa-sakan-tum fī masākini*. En otras palabras, la duplicación de la raíz en forma verbal y como sustantivo. Tanto el verbo como el sustantivo provienen de la raíz *s-k-n* que significa "habitar" entre otras acepciones. Ahora bien, mientras que en árabe la repetición es bella y culta, en español se intenta evitar para que no parezca una lengua "pobre". Esto lo observamos en las traducciones siguientes:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Habitasteis las mismas viviendas	habitasteis en los mismos lugares	Habéis habitado en las moradas	morabais en las moradas
T	formulación establecida+ equivalencia+ adición	formulación establecida+ equivalencia+ adición+ formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Si observamos las propuestas, solo Cansinos ha mantenido la repetición y la estética del recurso en español usando el mismo término en diferentes formas. Es decir, su opción es literal y la traducción de sus términos equivalencias o formulaciones establecidas porque el *DRAE* define "morar" como "habitar o residir habitualmente en un lugar", enunciación que coincide con el árabe. Además, hemos de tener en cuenta

que recurre a un término culto tal y como se indica en su definición con la marca (cult). Los demás traductores han evitado la repetición y para ello han recurrido a otras técnicas. En primer lugar, los tres recurren a una formulación establecida o equivalencia para el verbo "habitar" ("vivir o morar"). Respecto a la segunda parte, Cortés y Melara han mantenido la equivalencia mientras que González elige un término más general (formulación funcional), impreciso que generaliza el significado. Finalmente, conscientes de la pérdida de matices debido a la ausencia de repetición del lexema, Cortés y González han añadido "mismo" con objeto de enfatizar y minimizar la pérdida.

b) tabayīna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	mostró claramente	informamos claramente	ha quedado claro	os explicó
T	paráfrasis+ adición+ trasposición+ formulación convalidativa+ compensación	paráfrasis+ adición+ trasposición+ formulación funcional+ generalización+ compensación	paráfrasis+ adición+ trasposición+ formulación convalidativa+ compensación	formulación funcional+ generalización

En primer lugar, todos los traductores salvo Cansinos recurren a una paráfrasis para explicar su significado. Además, usan verbos que se adecúan al contexto pero que necesitan un complemento para reflejar todos los matices del verbo árabe. La raíz de *tabayīna* es *b-y-n* que, en su acepción más general significa "ser evidente", "ser claro" y en su forma V se convierte en reflexivo: "resultar", por ejemplo. Cortés usa "mostrar", sinónimo que se adecúa al contexto (formulación convalidativa) acompañado de un adverbio "claramente" (adición). En la misma línea está González, quien recurre a las mismas técnicas pero que, por el contrario, prefiere un verbo más general (formulación funcional) carentes de matices de "resultado" (generalización). Melara por su parte, opta por una paráfrasis también funcional, bastante general complementada por el adjetivo "claro". Todos estos complementos se utilizan para compensar la carencia semántica del verbo principal (compensación) que trasladan el matiz principal al adverbio o adjetivo lo que, según nuestro punto de vista, sería una trasposición o cambio de categoría gramatical. Por último, Cansinos usa un verbo general carente de cualquier matiz, es

decir, ha optado por una formulación funcional o generalización como procedimiento de traducción.

c) makarū makra-hum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	urdieron intrigas	tramaron sus planes	urdieron su trama	maliciaron sus malicias
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Estamos ante otro ejemplo de aliteración. Este será tratado de la misma forma que el anterior como se observa en las propuestas traductológicas. Según el diccionario de Cortés, *m-k-r* significa "usar de astucia", "intrigar". No obstante, ᵓAṣfahānī (2008a) añade más información sobre este verbo. Puede tener dos significados: uno negativo y otro positivo. En otras palabras, cuando hace referencia al ser humano es negativo ("intrigar" o "urdir") y cuando se aplica a Dios es positivo, con el sentido de "retribuir". Si tenemos en cuenta este punto, necesitaríamos un término que refleje esta dualidad o lo bastante ambigüo como para poder reflejar estos dos matices al mismo tiempo. Cortés, Melara y Cansinos usan verbos que aunque funcionan en el contexto, en este caso solo se observa la parte negativa de su significado, lo cual lo limita (particularización). Tanto "urdir" como "maliciar" aluden a acciones claramente negativas y pensadas para hacer daño o perjudicar a alguien (formulaciones convalidativas). Por su parte, González usa un verbo más neutro, "tramar" que según su definición en el *DRAE* es "disponer con astucia" o "disponer con habilidad cualquier cosa difícil"; por eso consideramos que se trata de una formulación establecida ya que contiene este doble matiz y no necesariamente está pensado para hacer daño. Resulta interesante cómo Cortés, por ejemplo, en otras apariciones en el Corán traduce este verbo como "intrigar" y expresa "Dios es el Mejor de los que intrigan" (Corán, 3. 54). En nuestra opinión, refleja una acción negativa que se le atribuye a Dios pero que en ningún caso en árabe, contiene matices negativos. Otras traducciones a otros idiomas, por ejemplo en inglés, se usa el verbo *to plan* mucho más neutro y carente de matices negativos.

Respecto a la segunda parte, de nuevo Cansinos vuelve a usar la misma técnica, la repetición manteniendo con esto el sentido negativo que comentábamos en el término

anterior, es decir, usa un término que limita el significado (formulación convalidativa o particularización) al igual que Cortés. González por su parte, prefiere una formulación funcional a través del empleo de "plan", término general que funciona en el contexto (formulación funcional o generalización). Y Melara usa "tramar", que como ya dijimos, mantiene esa dualidad y que por lo tanto es una formulación establecida o equivalencia.

d) tazūla:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	trasladar	aplastar	hacer que se muevan	mover
T	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización + traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

Este término deriva de la raíz *z-ā-l* que el diccionario de Cortés expresa como "desaparecer", "eliminar". Sin embargo, encontramos diferentes exégesis que explican de forma diferente esta aleya. Por ejemplo, en el mismo *tafsīr* de Qurṭubī encontramos diferentes opiniones: para algunos sabios tiene lugar la "traslación", un "movimiento o cambio de lugar" mientras que para otros como Qašīrī, "desaparecen", se eliminan. Teniendo en cuenta esto, consideramos que todos los traductores han traducido siguiendo una de estas dos posturas. Así pues, Cortés, Melara (quien además opta por una paráfrasis verbal) y Cansinos prefieren verbos relacionados con el "movimiento" como son "trasladar", "mover" o "hacer que se muevan", reflejando esta última traducción la "intencionalidad". Sin embargo, González tiene en cuenta otro matiz, el de la "desaparición" y por ello usa "aplastar". De toda formas, consideramos que todas las propuestas son unívocas, es decir, reflejan solo una de las dos posibles interpretaciones por lo que, desde nuestro punto de vista, se trata de formulaciones convalidativas que limitan su significado (particularización).

***Maṯal* 20: Corán, 16. 60**

لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ
ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾

Transcripción

lil-laḏīna lā yuʾuminūna bil-ʾājirati maṯalu ssawʾi wal-lillāhi l-maṯalu l-āʿalā wa-hūa l-ʿazīzu l-ḥakīm (60)

Glosa

PRP-REL.M.PL NEG creer-3PL.PRS PRP-ART-otro.F.SG semblanza.M.SG ART-mal.M.SG CONJ PRP-Dios ART-semblanza.M.SG ART-supremo.M.SG CONJ-PRON.M.3SG ART-poderoso.M.SG ART-sabio.M.SG

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* va dirigido a aquellos que no creen en la Otra vida.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	60 Quienes no creen en la otra vida representan el mal, mientras que Dios representa el ideal supremo[60]*. Él es el Poderoso, el Sabio. [60] C 30[27].
TM[2]	Quienes no creen en la Otra Vida poseen malos atributos y a Dios pertenecen los atributos más elevados y Él es el Poderoso, el Sabio. (60)
TM[3]	(60) A los que no creen en la Última Vida les corresponde la peor descripción y a Allah Le corresponde la descripción más alta; Él es el Insuperable sin igual, el Sabio.
TM[4]	62 Aquellos que no creen en la otra [vida son] la imagen del mal, y Alá el símbolo, el más alto; y Él [es] el poderoso, el sabio.

a) ᵓājirati:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	otra vida	Otra Vida	Última Vida	otra [vida]
T	paráfrasis+ adición+ traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ adición+ traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ adición+ traducción exegética + formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ adición+ traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *ᵓājirati* viene de la raíz *ᵓā-j-r* que significa "retrasar" en general. Este término se suele traducir por "último", "final" o bien "otro/a" en la mayor parte de los casos como por ejemplo el "último día" (*maṯal* 6). No obstante, para poder traducirlo en esta aleya, hemos de recurrir a la exégesis puesto que aparece solo. Es lo que han hecho Cortés, González y Cansinos, recurrir a la traducción exegética como técnica de traducción. Sus propuestas coinciden puesto que usan "otra" entendido como "distinto de aquello que se habla". La principal diferencia es el uso de las mayúsculas. Igualmente, los cuatro añaden "vida" (adición) para hacer más explícito el significado así como concretar a qué se refiere exactamente. A este respecto, Cansinos resalta esta palabra entre corchetes para mostrar que se trata de una adición, de una licencia del traductor y que no viene en el original. Es decir, todos los traductores han recurrido a una paráfrasis con objeto de esclarecer el mensaje. Por su parte Melara ha preferido usar el término "última". Consideramos que ambas propuestas son formulaciones convalidativas porque no contiene ese doble matiz de "último" y "otro". Dependiendo de la exégesis consultada, cada traductor se ha decantado por una propuesta limitando su interpretación (particularización). La propuesta de Melara puede dar lugar a confusión porque parece que "última" es el final de otras vidas, en otras palabras, se podría deducir una "reencarnación" en la que el ser humano pasa de una vida a otras y esta sería la última (no ocurre lo mismo con "último día").

b) l-āᶜalā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	supremo	más elevados	más alta	el más alto

T	formulación convalidativa+ particularización	adición+ formulación convalidativa+ particularización	adición+ formulación convalidativa+ particularización	adición+ formulación convalidativa+ particularización

Hemos de tener en cuenta que *al-āʿalā* es uno de los nombres o atributos de Dios. Corriente recoge la siguiente definición en su diccionario: "levantar, alzar. Ascender, estar elevado. El altísimo". Se trata de una de las características particulares de Dios, relacionado con la hermenéutica que posee un tono solemne en lengua árabe. En este caso, es el más alto, superior, incomparable y sin mesura por el ser humano desde un punto de vista islámico. Al igual que en otros nombres de Dios, su traducción se complica y recogen solo parte del significado. Cortés, consciente del tono y en un intento de recoger en una sola palabra todos los matices, ha optado por la brevedad y la concisión: "Supremo". Para el *DRAE* es "sumo, altísimo" o "que no tiene superior en su línea", es un superlativo muy próximo a su significado pero carece de los matices del árabe. El término "altísimo" es el más empleado por todos en la mayoría de las apariciones de este término (véase Corán, 87. 1 o 92. 20). Por su parte, González y Cansinos han preferido usar una comparación añadiéndole el adverbio "más" (adición) para reforzar su significado mientras que Melara opta por traducir por "elevado". Consideramos que tanto "elevado", "alto" como "supremo" reflejan solo parte de los matices del original, por lo que son formulaciones convalidativas que expresan solo parte del sentido de *al-āʿalā* porque es nombre de Dios.

c) l-ʿazīzu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Poderoso	Poderoso	Insuperable sin igual	poderoso
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ traducción convalidativa+ particularización+ amplificación	formulación convalidativa+ particularización

Lo mismo ocurre con este término que representa otra de las características de Dios y que forma parte de los noventa y nueve nombres. Su raíz, *ʿa-z-z* significa "ser

fuerte" o "hacerse fuerte" según el diccionario de Cortés. No obstante, cuando se refiere a Dios posee innumerables matices que contiene y difíciles de trasladar. Por ejemplo, hace referencia "al que nadie puede vencer" (invencible), "al que no se puede comparar" (incomparable), "al que no existe fuerza superior" (insuperable), "al que no se puede llegar" (inaccesible), "al que nadie puede oponerse" (poderoso). Corriente además lo define con estas características " poderoso, fuerte, distinguido, querido, apreciado ". Todas ellas están presente en el término árabe donde se funden el poder con el aprecio, la fuerza con lo amado. Como vemos, encontrar un equivalente en español es de nuevo una ardua tarea. Así pues, Cortés, González, Melara y Cansinos han recurrido a formulaciones convalidativas que reflejan parte de su significado y que nos permiten comprender la aleya. Ahora bien, "poderoso" limita su significado (particularización), así como la paráfrasis usada por Melara[80]. Según el *DRAE*, "poder" hace referencia a la "fuerza", "potencia" o "facultad" pero descuida la "inaccesibilidad", por ejemplo. Melara ha seguido otra técnica con el fin de compensar el vacío y aclarar el significado. Ha realizado una paráfrasis explicativa y ha añadido "sin igual" con objeto de cubrir tanto el matiz de "insuperable" como "incomparable", es decir, como complemento semántico (amplificación) pero que no llega a completar los matices.

d) l-ḥakīm:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Sabio	Sabio	Sabio	sabio
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

En cuanto a este atributo o nombre de Dios, la única diferencia observable entre los traductores radica en Cansinos, quien de nuevo deja la primera letra en minúsculas. *Al-ḥakīm* es en árabe "sabio" pero aplicado a Dios adquiere matices como de "conocimiento infinito" entre otros. Tampoco existen equivalencias o formulaciones establecidas para este término a pesar de que todos traducen por "sabio" que según el *DRAE* significa "Dicho de una persona: Que posee la sabiduría". Esta propuesta funciona en este contexto y permite que el lector comprenda el matiz principal

[80] Melara recoge el otro matiz del término en árabe en otras apariciones del término (véase Corán, 9. 40 o 11. 66) que traduce por "Irresistible".

(formulación convalidativa) pero no posee las mismas connotaciones que el original y, por lo tanto, limita su significado (particularización).

***Maṯal* 21: Corán, 16. 75**

۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدًا مَّمۡلُوكًا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَمَن
رَّزَقۡنَٰهُ مِنَّا رِزۡقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنۡهُ سِرًّا وَجَهۡرًا هَلۡ
يَسۡتَوُۥنَۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٧٥

Transcripción

ḍaraba Allāhu maṯal^{an} ʿabd^{an} mmamlūk^{an} lā yaqdiru ʿalā šayʾ^{in} wa-man rrazaqnā-hu mi-nnā rizq^{an} ḥasan^{an} fa-hūa yunfiqu min-hu sirr^{an} wa-ŷahr^{an} hal yastaūna l-ḥamdu lil-lāhi bal ʾākṯaru-hum lā yaʿlamūn (75)

Glosa

proponer-3SG.PST Dios semblanza.M.SG esclavo.M.SG poseído.M.SG NEG poder-3SG.PRS PRP cosa.M.SG CONJ REL sustentar-1PL.PST-PRON.M.3SG PRP-PRON.M.1PL sustento.M.SG bueno.M.SG CONJ-PRON.M.3SG gastar-3SG.PRS PRP-PRON.M.3SG secreto.M.SG CONJ público.M.SG INTG igualarse-3PL.PRS ART-alabanza.M.SG PRP-Dios pero mayoría-PRON.M.3PL NEG saber-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* alude a aquellos que creen en Dios y los que no lo hacen.

Traducciones-Ténicas

TM[1]	75*Dios propone un símil: un esclavo, propiedad de otro, incapaz de nada, y un hombre a quien Nosotros hemos proveído de bello sustento, del que da limosna, en secreto o en público. ¿Son, acaso, iguales? ¡Alabado sea Dios! Pero la mayoría no saben. [75]-
TM[2]	Pone Dios el ejemplo de un siervo esclavo que no tiene poder sobre nada y otro a quien Nosotros hemos provisto de un buen sustento y que reparte de ello secreta y abiertamente. ¿Son iguales? ¡Alabado sea Dios! Pero la mayoría de ellos no saben. [23] (75) [23] Pero la mayoría de los idólatras no saben que todas las bendiciones que tienen provienen de Dios. *Al-Mīzān*,. t. XII, p. 434.
TM[3]	(75) Allah pone como ejemplo a un siervo que pertenece por completo a otro y no tiene ningún poder, y a uno al que le hemos dado

	procedente de Nos una buena provisión de la que gasta en secreto y públicamente. ¿Son iguales acaso? Las alabanzas pertenecen a Allah; sin embargo la mayoría de ellos no saben.
TM[4]	77 Acuñó Alá una parábola de un esclavo poseído [que] que no tiene poder sobre cosa y [de otro hombre] el que sustentamos de nosotros, con *arrizque* bueno, y él gasta de ellos en secreto y en público; ¿por ventura son iguales? ¡Loor a Alá! Pero los más de ellos no saben.

a) ᶜabd[an]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	esclavo	siervo	siervo	esclavo
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En español, la diferencia entre "siervo" y "esclavo" es casi inapreciable. Según el *DRAE*, "siervo" es un "esclavo de un señor" mientras que "esclavo" es "Dicho de una persona: Que carece de libertad por estar bajo el dominio de otra". Igualmente, ambas se pueden aplicar a un contexto religioso. No obstante, es más frecuente que "siervo" aparezca en estos discursos ya que posee incluso una entrada en el *DRAE* "siervo de Dios". En árabe, *ᶜabd[an]* puede hacer referencia tanto a la "persona que está sometida a otra" como a la "persona que ama a Dios", pero al igual que "siervo" en español, se usa comúnmente con sentido religioso. Según Gómez (2009), se trata de "Siervo. […] todas las criaturas de Dios son sus siervos y se deben a Él. La servidumbre a Dios debida se expresa, como no podía ser menos, en las obligaciones de culto".

Ahora bien, hay que tener en cuenta el siguiente término, *mmamlūk[an,]* puesto que permite identificar a qué tipo de *ᶜabd[an]* se refiere. Veamos a continuación cómo lo han traducido:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	propiedad de otro	esclavo	que pertenece por completo a otro	poseído
T	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ adición+ establecida+ equivalencia	formulación funcional + generalización

Si analizamos este último término, observamos que se trata de una característica del *ᶜabdᵃⁿ* que añade matices y al mismo tiempo que enfatiza su significado. El *ᶜabdᵃⁿ* de Dios es "libre" porque mantiene su capacidad personal de elegir, por lo tanto, ya no está privado de libertad física. Según nuestro punto de vista, se correspondería con el "siervo" porque también posee este doble sentido y no implica necesariamente la pérdida de libertad física. Teniendo en cuenta esto, González y Melara han llevado a cabo una formulación establecida o equivalencia mientras que los demás han optado por una formulación convalidativa ("esclavo") que funciona en este contexto pero que consideramos que limita su significado (particularización) ya que no refleja ese matiz de "siervo" de Dios sino que alude más bien a la parte física. Aunque huelga decir que en otras ocasiones, Cortés y Cansinos traducen por "siervo" (*ᶜabdᵃⁿ*) pero creemos que en este caso, al estar acompañado de *mmamlūkᵃⁿ,* se han condensado los términos.

Respecto a *mmamlūkᵃⁿ* se está resaltado otra característica que tiene este "siervo de Dios" y es que tampoco tiene "libertad moral" (entendido como la incapacidad de opinar o expresar sus pensamientos o sentimientos). En este caso consideramos que todos los traductores salvo Cansinos, han optado por una formulación establecida aunque en diferentes formas. González ha optado por traducirlo con una única voz, esta vez como "esclavo" aludiendo a su "carencia de libertad". Cortés y Melara han preferido recurrir a la paráfrasis como procedimiento de traducción. Además, Melara ha añadido la expresión "por completo" para matizar la incapacidad de decisión, incluso moral, del sujeto. Finalmente Cansinos pretende mantener la literalidad de la frase traduciendo también por un adjetivo "poseído", el cual consideramos ambigüo y demasiado general (formulación funcional o generalización) y la acepción más conocida es la de "poseso" lo cual podría inducir a error.

b) rrazaqnā-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hemos proveído	hemos provisto	le hemos dado procedente	sustentamos
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización

Este verbo viene de la raíz *r-z-q* que, según el diccionario de Cortés, significa "proveer de sustento", "ser proveído". Su significado en árabe hace referencia no solo a los alimentos sino también al "conocimiento" o "descendencia", entre otros. Consideramos que el verbo "proveer" en español es lo bastante amplio como para recoger todos los matices del árabe ya que viene definido por el *DRAE* como "suministrar o facilitar lo necesario o conveniente para un fin". De este modo, Cortés y González han optado por una formulación establecida o equivalencia. Melara, por su parte, quizás con el fin de abrir aún más el abanico de las interpretaciones, emplea un verbo general y polisémico como es "dar" (formulación funcional o generalización). Sin embargo, Cansinos ha elegido un término sinónimo que funciona en el contexto (formulación convalidativa) que limita su significado (particularización) ya que según el *DRAE,* "sustentar" alude al "alimento necesario".

c) rizq^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	sustento	sustento	provisión	arrizque
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	préstamo

Este término procede de la misma raíz que el verbo anterior (*r-z-q*) pero esta vez como sustantivo y por lo tanto, recogerá los mismos matices que su forma verbal (alimentos, descendencia, bienes, etc.) pero en este caso, los traductores han empleado términos menos amplios. Si buscamos "sustento" en el diccionario encontramos la siguiente definición: "mantenimiento, alimento", "aquello que sirve para dar vigor y permanencia" y "sostén, apoyo" (*DRAE*). Es un término válido en el contexto pero demasiado conciso (formulación convalidativa). Así pues, consideramos que igualmente limita su interpretación, por lo que también es una particularización. Por su parte, Melara prefiere el término "provisión", más amplio, ya que alude a "caudales", "alimentos" e incluso "cosas" según el *DRAE*. Teniendo en cuenta todo esto, se trata de una formulación establecida o equivalencia. Cansinos opta por una técnica distinta, el calco, ("arrizque") probablemente para conferirle un tono exótico y al mismo tiempo ampliar al máximo las interpretaciones. Finalmente, es necesario señalar que estamos

ante una nueva repetición aunque esta vez Cansinos no ha intentado reproducirla en la lengua de llegada.

d) l-ḥamdu lil-lāhi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	¡Alabado sea Dios!	¡Alabado sea Dios!	¡Las alabanzas pertenecen a Allah!	¡Loor a Alá!
T	formulación establecida+ equivalencia acuñada	formulación establecida+ equivalencia acuñada	paráfrasis+ traducción literal+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Esta expresión jaculatoria es una de las más empleadas entre los musulmanes. Se usa para exaltar, alabar a Dios y darle gracias por todo. Consideramos que las cuatro traducciones propuestas son formulaciones establecidas porque usan el mismo término pero expresado de diferentes formas ("alabar"). Así pues Cortés y González usan una equivalencia acuñada, una de la más conocidas en la actualidad y empleada por los traductores del árabe al español cuando aparece esta expresión en cualquier texto. Su éxito quizás se deba a la familiaridad de la expresión entre los hablantes de lengua española ya que está presente en el discurso religioso cristiano y a menudo empleada por la Iglesia entre sus fieles. Quizás este sea el motivo por el que Melara haya recurrido a otra técnica para evitar cualquier confusión de interpretación y alejarse de esos matices. De este modo, ha llevado a cabo una traducción literal incluso para la preposición *lil* ("pertenecen a"). El resultado es una paráfrasis carente de matices, no tan breve y concisa como el árabe pero que respeta el orden y la fidelidad del texto de llegada. Finalmente Cansinos opta por un verbo poco usual en español "loar" o las "loanzas", sinónimo de alabar" pero menos empleado buscando de nuevo un tono más solemne y arcaico.

***Maṯal* 22: Corán, 16. 76**

وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ
شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ
يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾

Transcripción

wa-ḍaraba Allāhu maṯal^{an} rraŷulayni ʾāḥadu-humāa ʾābkamu lā yaqdiru ʿalā šay^{in} wa-hūa kall^{un} ʿalā mawlā-hu ʾāyna-mā yūaŷŷiha-hhu lā yʾāti bi-jayri^{n} hal yastawī hūa wa-man yāʾmuru bil-ʿadli wa-hūa ʿalā ṣirāṭ^{in} mmustaqīm (76)

Glosa

CONJ proponer-3SG.PST Dios semblanza.M.SG hombre.M.DU uno-PRON.M.3SG mudo.M.SG NEG poder-3SG.PRS PRP cosa.M.SG CONJ-PRON.M.3SG peso.M.SG PRP amo-POSS.M.3SG ADV-REL mandar-3SG.PRS-PRON.M.3SG NEG venir-3SG.PRS PRP-bien.M.SG INTG igualarse-3SG.PRS PRON.M.3SG CONJ-REL ordenar-3SG.PRS PRP-ART-equidad.M.SG CONJ -PRON.M.3SG PRP camino.M.SG recto.M.SG

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* se muestra la diferencia entre Dios mismo y la deidad falsa.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	76 Dios propone un símil: dos hombres, uno de ellos mudo, incapaz de nada y carga para su dueño; le mande adonde le mande, no trae ningún bien. ¿Son iguales este hombre y el que prescribe la justicia y está en una vía recta?
TM[2]	Y pone Dios el ejemplo de dos hombres, uno de ellos es mudo de nacimiento y no tiene poder sobre nada y es una carga para su amo. A cualquier asunto al que le envía no le trae nada bien ¿Serán iguales él y quien ordena la justicia y está sobre un camino recto? (76)
TM[3]	(76) Y Allah pone el ejemplo de dos hombres, uno de ellos es mudo y no tiene ninguna capacidad, siendo una carga para su amo; donde

	quiera que lo manda no le trae nada bien. ¿Son iguales éste y aquél que ordena la justicia y está en el camino recto?
TM[4]	78 Y propuso Alá una parábola de dos hombres; uno de ellos dos, mudo [que] no tiene poder sobre cosa, y es un peso para su amo; doquiera lo mande, no viene con bien. ¿Acaso serán iguales él y el que ordena con equidad y él [sigue] un camino recto?

a) kall[un]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	carga	carga	carga	peso
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este término árabe viene de la raíz trilítera *k-l-l* que significa en su acepción más general "estar cansado". En este caso, todos los traductores han recurrido a la formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción. "Carga" y "peso" se pueden usar indistintamente en este contexto ya que contienen los mismos matices y no altera ni la comprensión ni el significado. En cuanto a su uso, se utiliza más "carga" que "peso" en español en esta situación.

b) mawlā-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	su dueño	su amo	su amo	su amo
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Si buscamos en el diccionario de Cortés este término encontraremos "señor", "patrón" o "protector" entre otras voces. En árabe, deriva de la raíz *wa-l-ī*, en su acepción de "estar al cargo". Teniendo en cuenta esto, los traductores han usado dos términos: "dueño" (solo Cortés) y "amo" (el resto). Ambos términos son sinónimos y consideramos que poseen el matiz principal del árabe, "estar al cargo" ya que aluden tanto al "jefe" de la casa como al "poder" que una persona puede ejercer sobre otra. Es decir, las dos propuestas serían formulaciones establecidas o equivalencias a pesar de sus usos. Ahora bien, consideramos que en español "amo" implica mayor sumisión y

por tanto, suena más despectivo que "dueño", es decir, es un término connotado negativamente. Sin embargo, "dueño" posee otras acepciones usadas actualmente en diferentes contextos, por ejemplo, el "dueño del piso" refiriéndose a la persona que tiene la "propiedad de", en este caso, la vivienda (es decir, de algo material). Por su parte, "amo" se suele usar en contextos más restrictivos y con sentido peyorativo con el matiz de "poseedor" de alguien más que de algo.

c) yāʾmuru:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	prescribe	ordena	ordena	ordena
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este término deriva de la raíz *ā-m-r*, polisémica y ya analizada como sustantivo anteriormente. En este caso, aparece como forma verbal y posee un sentido general en esta aleya. Como verbo, significa "ordenar" por lo que las propuestas de González, Melara y Cansinos serían equivalencias o formulaciones establecidas. En cuanto a la opción de Cortés, "prescribir" (formulación convalidativa) tiene un sentido más particular ya que, aunque a grandes rasgos signifique "ordenar", también contiene una acepción concreta (jurídica) a diferencia de original árabe (particularización).

d) ʿadli:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	justicia	justicia	justicia	equidad
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Observamos que Cortés, González y Melara han recurrido a una formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción ("justicia"). Viene definido por el *DRAE* como "[…] dar a cada uno lo que corresponde o pertenece" y según el diccionario de Cortés, *ʿa-d-l* es "ser justo". Respecto a Cansinos, este prefiere un sinónimo, "equidad", adecuado al contexto (formulación convalidativa) pero que contiene matices más concretos ya que pertenece más a la moral que a la ley. El *DRAE*

define este término en una de sus acepciones como “disposición del ánimo que mueve a dar a cada uno lo que se merece”. Esto significa que es una “justicia natural” que implica dar a uno lo que, según nuestro juicio, es “adecuado”. Sin embargo, en la “justicia” se da lo que corresponde desde el punto de vista del derecho (religioso en este caso) y que previamente está establecido, se lo merezca o no.

e) ṣirāṭ[in] mmustaqīm:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	vía recta	camino recto	camino recto	camino recto
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia acuñada	formulación establecida+ equivalencia acuñada	formulación establecida+ equivalencia acuñada

En árabe, *ṣirāṭ* siempre contiene matices religiosos. Preferentemente se usa en el discurso religioso para aludir a *tarīq al-ḥaq*. En español, tanto “camino” como “vía” son sinónimos y se suelen usar indistintamente. No obstante, la locución “vía recta” posee una acepción que podría inducir a error puesto que se usa como sinónimo de “derechura” (cualidad de derecho) con acepción jurídica. El “camino/vía recto/a” es una manera para seguir con Dios, una metáfora puesto que no existe carretera para llegar.

***Maṯal* 23: Corán, 16. 112**

وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا
رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ
لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١١٢﴾

Transcripción

wa-ḍaraba Allāhu maṯal^{an} qaryat^{an} kānat ˀāminat^{an} mmuṭmaˀinat^{an} yˀātī-hā rizqu-hā ragad^{an} mmin kulli makān^{in} fa-kafarat bi-ˀānᶜumi Allāhi fa-ˀāḏāqa-hā Allāhu libāsa l-ŷūᶜi wal-jawfi bi-mā kānū yaṣnaᶜūn (112)

Glosa

CONJ proponer-3SG.PST Dios semblanza.M.SG ciudad.F.SG ser.3SG.PST seguro.F.SG confiado.F.SG venir-3SG.PRS-PRON.F.3SG sustento-POSS.F.3SG abundancia.M.SG PRP todo.M.SG ADV CONJ-renegar-3SG.PST PRP-merced.M.PL Dios CONJ-gustar-3SG.PST-PRON.F.3SG Dios vestido.M.SG ART-hambre.M.SG CONJ-ART-temor.M.SG PRP-REL ser-3PL.PST hacer-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* se dirige a los que niegan y no agradecen el favor de Dios.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	112 Dios propone como parábola una ciudad*, segura y tranquila, que recibía abundante sustento de todas partes. Y no agradeció las gracias de Dios. Dios, en castigo por su* conducta, le dio a gustar la vestidura del hambre y del temor. [112] La Meca, que, luego de perseguir al Profeta y a sus seguidores, sufrió una grave sequía que duró siete años.– 'Su' de ellos, de su habitantes.
TM[2]	Dios pone el ejemplo de una ciudad que vivía segura y tranquila y a la que llegaba abundante provisión de todos los lugares, pero no creyeron en las bendiciones de Dios y Dios les hizo probar el vestido del hambre y el temor por lo que hacían. (112)

TM[3]	(112) Allah pone el ejemplo de una ciudad que estaba segura y tranquila y a la que la provisión le llegaba profusamente y sin restricciones por todas partes, pero fue desagradecida con los dones de Allah y Allah la hizo probar el vestido del hambre y del miedo a causa de lo que habían hecho.
TM[4]	113 Y propuso Alá una parábola de una ciudad que era segura, confiada; veníale su *arrizque* en abundancia de todo lugar, pero renegó de las mercedes de Alá y le hizo gustar Alá el vestido del hambre y el pavor, por lo que habían hecho.

a) qaryat[an]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ciudad	ciudad	ciudad	ciudad
T	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ adaptación+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ adaptación+ traducción exegética

Este término en árabe, procedente de la raíz *q-r-ā,* denomina a una ciudad pequeña, un "pueblo" o "aldea". Sin embargo, es interesante observar cómo todos los traductores han optado por "ciudad" como propuesta de traducción. Cortés y González, además, añaden una nota al pie aclarando que se trata de Meca. Si leemos el *tafsīr* de Qurṭubī, por ejemplo, encontramos que en esta aleya se está haciendo referencia a *Qurayš*.

Respecto a las técnicas de traducción, todos recurren a una formulación convalidativa, que funciona en este contexto pero que limita su interpretación porque se le está añadiendo matices que el árabe no tiene. Lo que entendemos por "ciudad" no se corresponde con lo que se entiende por *qaryat*. Además, ʾAṣfahānī (2008a) expresa que este término puede designar tanto a los "habitantes" como a la "tierra" por lo que "pueblo" contiene este doble matiz mientras que "ciudad" no. Ahora bien, en la actualidad, Meca es una ciudad grande, con alrededor de dos millones de habitantes y por eso creemos que los traductores han tenido en cuenta este factor a la hora de traducir. En ese caso, estaríamos hablando de una adaptación en base a una línea temporal (hoy día).

b) mmuṭma ̓innat^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	tranquila	tranquila	tranquila	confiada
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *mmuṭma ̓innat^{an}* viene de la raíz trilítera *ṭ-m-n* que significa según el diccionario de Cortés "calmar" y "dar confianza". Esto explica las propuestas de los traductores. Mientras que Cortés, González y Melara optan por "tranquila" (formulación establecida o equivalencia), Cansinos prefiere traducirlo por "confiada". Para poder conocer sus matices, hemos consultado la exégesis donde encontramos que *mmuṭma ̓innat^{an}* no hace más que reforzar la primera característica del "pueblo", *̓āminat^{an}*. También Qurṭubī utiliza como explicación la frase "sus habitantes no se agitan", es decir, alude al "sosiego", no a la "credibilidad". Según esto, consideramos que la propuesta de Cansinos es una formulación convalidativa que también limita su significado confiriéndole otros matices concretos (particularización).

c) bi-̓ān ̓umi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	gracias	bendiciones	dones	mercedes
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *bi-̓ān ̓umi* está formado por una preposición y un sustantivo procedente de *n-ʿa-m*. ̓Aṣfahānī (2008a) expresa que *̓ān ̓um* es el "bienestar", la "holgura", la situación en la que se encuentra el ser humano de "prosperidad" (los bienes, la salud, etc.), así como todo lo bueno que viene de Dios. Corriente expresa en su diccionario: "vivir holgadamente, ser cómodo, ser agradable, alegrarse de// Favor, gracia, beneficio, prosperidad". Es gratuito, particular y aplicable a cualquier persona. Las propuestas de traducción no coinciden ya que cada uno elige un término diferente.

Sin embargo, hay que analizar su significado para poder establecer equivalencias. Así pues, el *DRAE* define los términos de la siguiente forma:

- Gracia: "Don o favor que se hace sin merecimiento particular; concesión gratuita".
- Bendición (de Dios): "ser muy abundante, o muy excelente, o muy digno de admirar".
- Don: "Dádiva, presente, regalo".
- Merced: "Premio o galardón que se da por el trabajo".

Otros diccionarios, ofrecen otras definiciones. Así pues "Gracia" es "en la religión cristiana, don sobrenatural que Dios concede a alguien para el hacer el bien y lograr la bienaventuranza eterna" (*Gran Diccionario de uso del Español Actual* (2001)); "Bendiciones" es "Conceder Dios bienes o proposperidad a alguien" (María Moliner); "Don", además de un sentido general, posee también la acepción de "donativo hecho a alguien por un ser superior, particularmente por Dios" (María Moliner); y por último, "merced" es "Gracia o privilegio que se otorga a alguien" (*Gran Diccionario de uso del Español Actual* (2001)).

Como vemos, hemos considerado que solo "don" (opción de Melara) es una formulación establecida o equivalencia porque, en primer lugar se puede aplicar al contexto religioso (aunque connotado), en segundo, lleva implícita la gratuidad y es aplicable a otros contextos y, por último, es lo bastante amplio para recoger los matices del árabe. Respecto a las demás opciones, funcionan en el contexto (formulación convalidativa) pero poseen características o rasgos propios que acotan su significado (particularización). Así pues, "gracia" conlleva "sin merecimiento", lo cual puede inducir al lector a pensar que Dios no es justo; "merced" supone una "retribución" por algún trabajo, por lo que estaría excluyendo otros ámbitos como la salud, por ejemplo; y "bendición", a pesar de que forma parte del discurso religioso, se acerca más al término *baraka* que *ʾānʿum* ya que implica "abundancia", rasgo que no está presente en el árabe[81].

d) libāsa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos

[81] Huelga señalar que en la misma sura aparecerá el término en la aleya 121. Todos son coherentes en su traducción salvo González quien esta vez opta por "mercedes".

TR	vestidura	vestido	vestido	vestido
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Si buscamos en el diccionario este término encontraremos que se usa para designar un "vestido", "ropa", es decir, una "prenda" que cubre el cuerpo. Según esto, "vestido" sería una formulación establecida o equivalencia. Sin embargo, según el *tafsīr* de Qurṭubī, se está usado con sentido metafórico: "Lo llamó vestido porque manifestaron externamente la delgadez y la palidez de color del cuerpo en un estado lamentable" (Tomo V, p. 273). No obstante, en español este término también puede formar una metáfora porque permite crear una imagen visual y ponernos en contexto. Además, hay que señalar que en árabe culto, esta expresión es extraña si la sacamos del contexto coránico. El término *libāsa* se usa en su sentido general para denominar a la ropa o prendas pero acompañado de otra palabra adquiere un sentido metafórico solo comprensible desde el discurso religioso. Por lo tanto, consideramos que, "vestido" es una formulación establecida puesto que el resultado en español también provoca extrañeza en el lector y permite la comprensión del enunciado a través de su imagen. Por su parte, Cortés prefiere usar "vestidura", definido por el *DRAE* como sinónimo de "vestido" pero que posee una segunda acepción relacionada con la religión cristiana ya que denomina también al vestido sobrepuesto que usan los sacerdotes. Esta traducción es más estética, metafórica y válida en el contexto pero más concreta (particularización). De todas formas, consideramos que Cortés probablemente haya querido reflejar con este término que se trata de algo "sobrepuesto", "externo" con objeto de reflejar la metáfora.

e) l-jawfi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	temor	temor	miedo	pavor
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En este caso, los traductores han optado por diferentes soluciones. Cortés y González usan "temor" entendido como "pasión del ánimo que hace huir o rehusar

aquello que se considera dañoso, arriesgado o peligroso". Consideramos que se trata de una formulación convalidativa porque, aunque se usa como sinónimo, contiene otros matices que se corresponden mejor con el concepto de *jašīa*. Por su parte, Melara usa una formulación establecida ya que traduce por "miedo" ("perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario", *DRAE*), mientras que Cansinos usa "pavor", sinónimo de "temor" pero más concreto, que supone "sobresalto", matiz que particulariza su significado. Según el contexto, los habitantes de esa "ciudad" pasaron hambre y "miedo" ya que la situación del momento, la situación real que estaban viviendo les angustiaba el ánimo.

f) yaṣnaʿūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	conducta	lo que hacían	lo que habían hecho	lo que habían hecho
T	trasposición+ formulación establecida+ trasposición	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

En esta caso, todos salvo Cortés han recurrido a una formulación funcional como técnica de traducción. El verbo *ṣ-n-ʿā* significa "elaborar", "fabricar" o la opción elegida por González, Cansinos y Melara, "hacer" en su sentido más amplio. No obstante, este verbo contiene matices relevantes. En primer lugar es una acción "consciente", "voluntaria" y "reflexionada". Además, solo se aplica a los seres humanos y no a los animales, por ejemplo. La traducción por "hacer" es muy general y la acción es realizada por cualquier ser vivo (generalización). Sin embargo, "conducta" (Cortés) sí que alude a la "manera con que los hombres se comportan en su vida y acciones", es decir, de forma consciente y consecuente (formulación establecida o equivalencia). Por último, Cortés ha cambiado la categoría gramatical puesto que cambia de verbo a sustantivo, además de cambiar el orden de los términos de la aleya (trasposición).

۞ وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلٗا رَّجُلَيۡنِ جَعَلۡنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيۡنِ مِنۡ أَعۡنَٰبٖ
وَحَفَفۡنَٰهُمَا بِنَخۡلٖ وَجَعَلۡنَا بَيۡنَهُمَا زَرۡعٗا ﴿٣٢﴾
كِلۡتَا ٱلۡجَنَّتَيۡنِ ءَاتَتۡ أُكُلَهَا وَلَمۡ تَظۡلِم مِّنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ وَفَجَّرۡنَا خِلَٰلَهُمَا
نَهَرٗا ﴿٣٣﴾
وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٞ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكۡثَرُ مِنكَ مَالٗا وَأَعَزُّ
نَفَرٗا ﴿٣٤﴾
وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ
أَبَدٗا ﴿٣٥﴾
وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيۡرٗا
مِّنۡهَا مُنقَلَبٗا ﴿٣٦﴾
قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرۡتَ بِٱلَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٖ ثُمَّ مِن
نُّطۡفَةٖ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلٗا ﴿٣٧﴾
لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ﴿٣٨﴾
وَلَوۡلَآ إِذۡ دَخَلۡتَ جَنَّتَكَ قُلۡتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِۚ إِن تَرَنِ
أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالٗا وَوَلَدٗا ﴿٣٩﴾
فَعَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يُؤۡتِيَنِ خَيۡرٗا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرۡسِلَ عَلَيۡهَا حُسۡبَانٗا
مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَتُصۡبِحَ صَعِيدٗا زَلَقًا ﴿٤٠﴾
أَوۡ يُصۡبِحَ مَآؤُهَا غَوۡرٗا فَلَن تَسۡتَطِيعَ لَهُۥ طَلَبٗا ﴿٤١﴾
وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصۡبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيۡهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ
عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُشۡرِكۡ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ﴿٤٢﴾
وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ فِئَةٞ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرٗا ﴿٤٣﴾
هُنَالِكَ ٱلۡوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلۡحَقِّۚ هُوَ خَيۡرٞ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ عُقۡبٗا ﴿٤٤﴾

Transcripción

wa-ḍrib la-hum mmaṯal^{an} rraŷulayni ŷa ˁal-nā li-ˀāḥadi-himā ŷ annatayni min ā ˁnāb^{in} wa-ḥafafnā-humā bi-najl^{in} wa-ŷaˁal-nā bayna-humā zarˁā (32)

kiltā ŷ-ŷannatayni ˀātat ˀūkulu-hā wa-lam taẓlim mmin-hu šayˀ^{an} wa-faŷŷar-nā jilāla-humā nahara (33)

wa-kāna la-hu ṯamar^{un} fa-qāla li-ṣāḥibi-hi wa-hūa yuḥāwiru-hu ˀāna ˀākṯaru min-ka māl^{an} wa-ˀāˁazzu nafara (34)

wa-dajala ŷ annata-hu wa-hūa ẓālim^{un} lli-nafsi-hi qāla māa ˀāẓunnu ˀān tabīda hāḏihi ābada (35)

wa-māa ˀāẓunnu s-sāˁata qāaˀimat^{an} wa-laˀin rrudidtu ˀīlā rabbī la-ˀāŷidanna jayr^{an} mmin-hā munqalaba (36)

qāla la-hu ṣāḥibu-hu wa-hūa yuḥāwiru-hu ˀākafarta bil-laḏī jalaqa-ka min turāb^{in} ṯumma min nnuṭfat^{in} ṯumma sawwāka raŷula (37)

llākin-nā hūa Allāhu rabbī wa-lāa ˀūšriku bi-rabbī ˀāhada (38)

wa-law-lāa ˀīḏ dajal-ta ŷ annata-ka qulta mā šāaˀa Allāhu lā qūwata ˀīllā bil-lāhi ˀīn tarani ˀāna ˀāqalla min-ka māl^{an} wa-walada (39)

fa-ˁasā rabbīi ˀān yūˀtīani jayr^{an} mmin ŷannati-ka wa-yursila ˁalay-hā ḥusbān^{an} mmina s-samāaˀi fa-tuṣbiḥa ṣaˁīd^{an} zalaqā (40)

ˀāw yuṣbiḥa māaˀū-hā gawar^{an} fa-lan tastaṭīˁa la-hu ṭalabā (41)

wa-ˀūḥīṭa bi-ṯamari-hi fa-ˀāṣbaḥa yuqallibu kaffay-hi ˁalā māa ˀanfaqa fī-hā wa-hīa jāwiat^{un} ˁalā ˁuruši-hā wa-yaqūlu yā-layta-nī lam ˀūšrik bi-rabbīi āḥada (42)

wa-lam takun lla-hu fiˀat^{un} yanṣurūna-hu min dūni Allāhi wa-mā kāna muntaṣirā (43)

hunā-lika l-walāyatu lil-lāhi l-ḥaqqi hūa jayr^{un} ṯawab^{an} wa-jayr^{un} ˁuqbā (44)

Glosa

CONJ proponer-2SG.IMP PRP-PRON.M.3PL semblanza.M.SG hombre.M.DU poner-1PL.PST PRP-uno-POSS.M.3DU jardín-F.DU PRP viñedo.F.PL CONJ rodear-1PL.PST-PRON.F.3DU PRP-palmera.M.PL CONJ poner-1PL.PST ADV-POSS.M.3DU sembrado.M.PL

ambos.F.DU ART-jardín-F.DU dar-3SG.PST fruto-POSS.F.3SG CONJ-NEG fallar-3SG.PRS

PRP-PRON.M.3SG cosa.M.SG CONJ brotar-1PL.PST ADV-PRON.M.3DU río.M.SG

CONJ ser-3SG.PST PRP-PRON.M.3SG fruto.M.SG CONJ-decir-3SG.PST PRP-compañero-POSS.M.3SG CONJ PRON.M.3SG dialogar-3SG.PRS-PRON.M.3SG PRON.1SG más.M.SG PRP-PRON.M.2SG hacienda.M.SG CONJ poderoso.M.SG persona.M.PL

CONJ entrar-3SG.PST jardín-POSS.M.3SG CONJ PRON.M.3SG injusto.M.SG PRP-alma-POSS.M.3SG decir-3SG.PST NEG creer-1SG.PRS PRP desaparecer-3SG.PRS DEM.F.SG ADV

CONJ-NEG creer-1SG.PRS ART-hora.F.SG levantado.F.SG CONJ-EMPH-COND devolver-1SG.PST PRP señor-POSS.1SG EMPH-encontrar-1SG.PRS mejor.M.SG PRP-PRON.F.3SG cambio.M.SG

decir-3SG.PST PRP-PRON.M.3SG compañero-POSS.M.3SG CONJ PRON.M.3SG dialogar-3SG.PRS-PRON.M.3SG INTG-negar-2SG.PST PRP-REL.M.SG crear-3SG.PST-PRON.M.2SG PRP barro.M.SG CONJ PRP semen.F.SG CONJ moldear-3SG.PST-PRON.M.2SG hombre.M.SG

ACC-PRON.M.1PL PRON.M.3SG Dios señor-POSS.1SG CONJ NEG asociar-1SG.PRS PRP-señor-POSS.1SG alguien.M.SG

CONJ-COND ADV entrar-2SG.PST jardín-POSS.M.2SG decir-2SG.PST REL querer-3SG.PST Dios NEG fuerza.F.SG sino PRP-Dios COND ver-2SG.PRS PRON.1SG menos.M.SG PRP-PRON.M.2SG hacienda.M.SG CONJ hijo.M.PL

CONJ-quizá-3SG.PST señor-PRON.1SG que dar-3SG.PRS mejor.M.SG PRP jardín-POSS.M.2SG CONJ enviar-3SG.PRS PRP-PRON.F.3SG pedrisco.F.PL PRP ART-cielo.F.SG CONJ-convertirse-3SG.PRS campo.M.SG liso.M.SG

CONJ convertirse-3SG.PRS agua-POSS.F.3SG ilusión.M.SG CONJ-NEG poder-2SG.PRS PRP-PRON.M.3SG pedido.M.SG

CONJ destruir-3SG.PST PRP-cosecha-POSS.M.3SG CONJ-convertirse-3SG.PST retorcer-3SG.PRS mano-POSS.M.3SG PRP REL gastar-3SG.PST PRP-PRON.F.3SG CONJ PRON.F.3SG arruinado.F.SG PRP arije-POSS.F.3SG CONJ decir-3SG.PRS VOC-ACC-PRON.1SG NEG asociar-1SG.PRS PRP-señor-POSS.1SG alguien.M.SG

CONJ-NEG ser-3SG.PRS PRP-PRON.M.3SG grupo.F.SG defender-3PL.PRS-PRON.M.3SG PRP sin Dios CONJ-NEG ser-3SG.PST ganado.M.SG

ADV ART-patrocino.F.SG PRP-Dios ART-verdadero.M.SG PRON.M.3SG mejor.M.SG galardonador.M.SG CONJ mejor.M.SG resolvedor.F.SG

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* se muestra aquellos que se envanecen en este mundo y desprecian las reuniones de los musulmanes.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	32* Propónles* la parábola de dos hombres, a uno de los cuales dimos dos viñedos, que cercamos de palmeras y separamos con sembrados. 33 Ambos viñedos dieron su cosecha, no fallaron nada, e hicimos brotar entre ellos un arroyo. 34 Uno* tuvo frutos y dijo a su compañero, con quien dialogaba: «Soy más que tú en hacienda y más fuerte en gente». 35 Y entró en su viñedo, injusto consigo mismo. Dijo: «No creo que éste* perezca nunca. 36 Ni creo que ocurra la Hora. Pero, aun si soy llevado ante mi Señor, he de encontrar, a cambio, algo mejor que él*». 37* El compañero con quien dialogaba le dijo: «¿No crees en Quien te creó de tierra*, luego*, de una gota* y, luego, te dio forma de hombre? 38 En cuanto a mí, Él es Dios, mi Señor, y no asocio nadie a mi Señor. 39 Si, al entrar en tu viñedo, hubieras dicho: '¡Sea lo que Dios quiera! ¡La fuerza reside sólo en Dios!' Si ves que yo tengo menos que tú en hacienda e hijos, 40 quizá me dé Dios algo mejor que tu viñedo, lance contra él rayos del cielo y se convierta en campo pelado, 41 o se filtre su agua por la tierra y no puedas volver a encontrarla». 42 Su cosecha fue destruida y, a la mañana siguiente, se retorcía las manos* por lo que había gastado en él*: sus cepas estaban arruinadas. Y decía: «¡Ojalá no hubiera asociado nadie a mi Señor!» 43 No hubo grupo que, fuera de Dios, pudiera auxiliarle, ni pudo defenderse a sí mismo. 44 En casos así sólo el verdadero Dios ofrece amistad. Él es el Mejor en recompensar y el Mejor como fin. [32] A los infieles. [34] Uno de los dos hombres. Lit., 'Él'. [35] Su viñedo. [36] E.d., 'algo mejor que mi viñedo'. [37] C 71[14].– Al crear a Adán. C 3[59].– Al crear a los otros hombres.– E.d., 'de una gota de esperma'. C 16[4]. [42] O.i.: 'Su cosecha fue destruida y se puso a retorcerse las manos…'– En su viñedo.
TM[2]	Y ponles el ejemplo de dos hombres a uno de los cuales le dimos dos jardines de viñedos que rodeamos de palmeras datileras y pusimos en medio de ellos cultivos. (32) Ambos jardines daban sus frutos sin que nada se malograse e hicimos que entre ambos brotase un río. (33) Poseía abundantes frutos y dijo a su amigo cuando conversaba con él: "Poseo más riqueza que tú y más poder en gentes." (34) Y entró en su jardín, opresor de sí mismo,[12] diciendo: "No creo que esto pueda destruirse jamás (35) y no creo que la Hora tenga lugar y si soy devuelto a mi Señor seguro que a cambio encontraré junto a Él algo mejor que esto." (36) Y su amigo le dejo al conversar con él: "¿Acaso has dejado de creer

	en Quien te creó de barro, luego de semen y luego te dio forma de hombre? (37) Pero Él es Dios, mi Señor y yo no asocio a nadie a mi Señor. (38) Si no, cuando entrabas en tú jardín habrías dicho: '¡Que sea lo que Dios quiera! No hay más poder que el que viene de Dios!' Y si ves que tengo menos bienes e hijos que tú (39) puede que mi Señor me otorgue algo mejor que tu jardín y envíe contra él rayos que lo dejen arrasado (40) o haga que su agua se sumerja y no puedas encontrarla." (41) Y se arruinó su cosecha y se retorcía las manos por todo lo que había gastado en él y ahora se había destruido, diciendo: "¡Ojalá no hubiera asociado a nadie con mi Señor!" (42) Y no hubo ningún grupo que le auxiliase[13] aparte de Dios y él mismo no puedo ayudarse. (43) En esa situación sólo puede auxiliar Dios, la Verdad. Él es Quien mejor recompensa y Quien mejor fin otorga. (44) [12] U "opresor de su alma" al no comprender que sus bienes procedían de la misericordia divina y mostrarse arrogante con su amigo, pues, al actuar de manera incorrecta, lo primero que oprimimos es nuestra propia alma, creada el principal del orden y de la armonía y buena por naturaleza y sometida a su Creador, mientras que por la manera de hablar a su amigo se evidencia que atribuía su éxito a sí mismo, cayendo por tanto en el pecado de adorar a otro junto a Dios. CF. *Al—Mīzān,* t. XIII, P.431. [13] Este versículo responde a sus palabras: *"Poseo más poder en gente que tú." Cf. Al—Mīzān,* t. XIII, P.439.
TM[3]	(32) Y ponles el ejemplo de dos hombres: A uno de ellos le habíamos dado dos jardines de vides que habíamos rodeado de palmeras poniendo entre ambos sembrados. (33) Cada uno de los jardines daba su fruto sin ninguna pérdida y habíamos hecho que en medio de ellos manara un río. (34) Y tenía abundante riqueza; entonces le dijo a su compañero con réplica: Yo tengo más riquezas que tú y tengo más poder en gente. (35) Y entró en su jardín injusto consigo mismo y dijo: No creo que todo esto vaya a desaparecer nunca. (36) Ni creo que la hora vaya a llegar, y en el caso de que sea devuelto a mi Señor seguro que encontraré a cambio, algo mejor que estos dos jardines. (37) Y su compañero, contestándole, dijo: ¿Eres ingrato con Aquel que te creó de la tierra, luego de una gota de semen y luego te dió forma como hombre? (38) Pero Él es Allah, mi Señor y yo no asocio con mi Señor a nadie. (39) Más te habría valido si al entrar en tu jardín hubieras dicho: Que sea lo que Allah quiera, no hay poder sino por Allah. Y si ves que tengo menos riquezas e hijos que tú… (40) Puede ser que mi Señor me dé algo mejor que tu jardín y mande contra él algún castigo del cielo que lo deje como tierra lisa.

	(41) O que su agua se pierda bajo la tierra sin que puedas encontrarla. (42) Entonces su riqueza fue destruida y amaneció golpeándose las palmas de las manos por lo que se había gastado en él cuando ahora había quedado asolado hasta las raices y dijo: ¡Ojalá y no hubiera asociado a nadie con mi Señor! (43) Y no tuvo ningún grupo que lo auxiliara aparte de Allah ni él mismo pudo ayudarse. (44) Allí la victoria fue de Allah, la Verdad y Él es Quien mejor recompensa y Quien mejor castiga.
TM[4]	31 Y proponles un ejemplo de dos hombres; pusimos al uno de ellos dos jardines de vides y los rodeamos a los dos de palmeras, y pusimos, entre los dos, trigales y cada uno de los jardines daba su *arrizque,* y no era menoscabada, en ello, cosa. 32 Y abrimos en medio de los dos un río y [el hombre] tenía fruto. Y dijo a su amigo, y este era su vecino: «Yo soy más abundante que tú en hacienda, y más poderoso en familia.» 33 Y entró en su jardín, y él [era] inicuo para su alma. Dijo: «No pienso que desaparezca este [huerto] jamás. 34 Y no pienso que la hora llegue, y si soy vuelto a mi Señor, de fijo hallaré mejor que esto, en cambio.» 35 Díjole su amigo, y era su vecino: «¿Cómo eres ingrato con quien te creó de la tierra; luego de una gota de semen; luego te moldeó como hombre? 36 Pero Él es Alá, mi Señor, y no asociaré con mi Señor a ninguno. 37 ¿Y por qué, cuando entras en tu jardín, no dices: "Lo que quiere Alá; no [hay] poder sino en Alá"? Si me ves más menguado que tú en hacienda e hijos. 38 Acaso mi Señor me traiga algo mejor que tu jardín, y envíe sobre él pedrisco del cielo y amanezca yermo, escurridizo. 39 O amanezcan sus aguas ilusión, y no halles para ellas búsqueda.» 40 Y fue abarcado con su fruto, y amaneció [que] se retorcía sus manos por lo que gastara en él, y él [yacía] derrumbado sobre sus arijes, y decía: «Ojalá y no hubiera yo asociado con mi Señor a ninguno.» 41 Y no tuvo tropas que lo defendiesen fuera de Alá; y no fue defendido. 42 Aquí el patrocino de Alá [es] el verdadero; Él [es] el mejor galardonador y el mejor resolvedor.

a) ā^{c}nāb^{in}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	viñedos	viñedos	vides	vides
T	formulación	formulación	formulación	formulación

	funcional+ generalización+ modulación	funcional+ generalización+ modulación	funcional+ generalización	funcional+ generalización

En árabe *aʿanāb*^{in} es "uva" en su forma plural. Sin embargo, las opciones de los traductores son diferentes. Melara y Cansinos han optado por la "planta" cuyo fruto es la uva ("vid"), es decir, han preferido una formulación funcional o generalización. Por su parte, González y Cortés, además de esa generalización, han preferido hacer referencia a la "tierra sembrada", en otras palabras, ha cambiado el punto de vista de ver la misma realidad (modulación).

b) ḥafafnā-humā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	cercamos	rodeamos	habíamos rodeado	rodeamos a los dos
T	formulación convalidativa+ particularización+ omisión	formulación funcional+ generalización+ omisión	formulación funcional+ generalización+ omisión	formulación funcional+ generalización+

Este verbo viene de la raíz trilítera *ḥ-f-f* que según el diccionario de Cortés es "cercar", "rodear" pero *ḥafafnā-humā* contiene otros matices que no están presentes en estos términos en español. En término implica que esta acción se realiza en los extremos, es decir, por el margen. Según el *DRAE*, "cercar" es "rodear o circunvalar un sitio con un vallado, una tapia o un muro, de suerte que quede cerrado, resguardado y separado de otros". Así mismo, la opción usada por los demás traductores ("rodear") alude a la acción de "poner una o varias cosas alrededor de otra". Según estas definiciones, la primera sería una formulación convalidativa, ya que funciona en el contexto, pero que a su vez particulariza su significado. En cambio, la segunda es una formulación funcional o generalización. No obstante, "rodear" se acerca más a los matices del árabe, por una lado porque no se especifica el material (que en este caso son palmeras) y por otro porque tampoco lo hace sobre el espacio (abierto o cerrado). Por su parte, Cansinos especifica el pronombre y lo traduce mientras que el resto omite el pronombre *–humā*. De este modo consideramos que "bordear" recoge todos estos matices aunque nadie lo haya usado como propuesta traductológica.

c) zarᶜā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	sembrados	cultivos	sembrados	trigales
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este término árabe supone solo la acción de "sembrar", es decir, "arrojar y esparcir semillas en la tierra preparada para este fin" (*DRAE*). De este modo, la opción de Cortés y Melara sería una formulación establecida o equivalencia. Por su parte, González prefiere usar un verbo que comprende no solo la "siembra" sino también otras acciones como el "mantenimiento", los "cuidados", el "riego" y el "labrado", necesarios para obtener el mayor rendimiento (formulación funcional o generalización). Finalmente, Cansinos alude únicamente a un tipo de cultivo, "trigal", que permite una comprensión del contexto (formulación convalidativa) pero que está limitando el significado (particularización).

d) yuḥāwiru-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	con quien dialogaba	conversaba con él	con réplica	y éste era su vecino
T	formulación establecida+ equivalencia+ inversión	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ trasposición+ omisión	inversión+ alteración semántica

En este caso, cada traductor ha optado por una solución diferente. En árabe, este verbo significa mantener una conversación entre dos o más personas en forma de argumentación explicando los motivos. Cortés elige "dialogar" (formulación establecida o equivalencia), acción que consiste en "una plática entre dos o más personas que alternativamente exponen sus ideas" (*DRAE*). También altera el orden de la frase y convierte el pronombre *–hu* en un relativo el cual sitúa antes del verbo (inversión). González, por su parte, usa un sinónimo más general, "conversar", donde la oposición o contrastación de ideas no está presente, es decir, usa un sinónimo de "hablar" más

general, por lo que se trata de una formulación funcional. Respecto al orden de los elementos, mantiene sus posiciones en la frase llevando a cabo una traducción literal. Melara sin embargo, tiene en cuenta solo el segundo matiz del verbo, en otras palabras, la respuesta argumentada (formulación convalidativa), que aunque sirve en este contexto, prescinde del rasgo de "interacción" entre las personas. Además, cambia de categoría gramatical puesto que pasa de verbo a sustantivo (trasposición), excluyendo el pronombre. Finalmente, la propuesta de Cansinos no se corresponde con el original. Realiza una paráfrasis explicativa que nada tiene que ver con el significado del verbo porque "vecino" en ningún momento aparece en árabe en esta aleya. Quizás haya entendido que los hombres son "vecinos" respecto a sus cultivos pero tampoco es cierto porque, según la exégesis, toda la tierra pertenece a uno de ellos. Lleva a cabo una inversión (cambio de posición del pronombre) y una alteración semántica del término y como resultado encontramos una frase que se despega en el contexto y que constituye un falso sentido.

e) tamar^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	frutos	frutos	riqueza	fruto
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia

En árabe, este término deriva de la raíz *t-m-r* que significa según el diccionario de Cortés "producir fruto". Se trata de un término de la tierra, que hace referencia al producto. Consideramos que todos (salvo Melara) han recurridoa una formulación establecida o equivalencia. Por su parte, Melara ha preferido ampliar su significado y ha optado por "riquezas", entendido como "abundancia" de algo pero que está generalizando y abriendo las posibilidades de interpretación (formulación funcional).

f) nafara:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	gente	gente	gente	familia
T	formulación funcional+	formulación funcional+	formulación funcional+	formulación convalidativa+

	generalización	generalización	generalización	particularización+ traducción exegética

En árabe, *nafara* es un grupo formado por menos de diez personas. Puede aludir tanto a una "familia" como a una "tropa" o a un "grupo" de viajeros o turistas. Teniendo en cuenta estas características, Cortés, González y Melara han optado por "gente" (formulación funcional), término general que carece de matices puesto que no expresa ni el número ni la relación que existe entre ellos (generalización). Respecto a Cansinos, ha traducido atendiendo a la exégesis consultada. Así pues, en el *tafsīr* de Qurṭubī por ejemplo, se habla de que la relación existente es "sanguínea" además de incluir a amigos y conocidos. "Familia" solo cubre uno de los matices del término original por lo tanto, aunque funcione en este contexto (formulación convalidativa), limita su significado (particularización).

g) tabīda:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	perezca	pueda destruirse	vaya a desaparecer	desaparezca
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Aunque los traductores hayan optado por diferentes términos para designar esta realidad, todas las elecciones tienen en común algo: "dejar de ser" o de "existir". Sin embargo, en árabe contiene el matiz "dejar de ser porque se ha esparcido". Por todo ello, todas las propuestas son formulaciones convalidativas puesto que reflejan parte de lo matices. En definitiva, se trata de "dejar" de ser tal y como se ha conocido.

h) s-sāᶜata qāaᵓimat^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ocurra la Hora	la Hora tenga lugar	la hora vaya a llegar	la hora llegue
T	inversión+ omisión+ adición+	omisión+ adición+ formulación	omisión+ adición+ formulación	omisión+ adición+ formulación

	formulación establecida+ equivalencia+ condensación	establecida+ equivalencia+ condensación	establecida+ equivalencia+ condensación	establecida+ equivalencia+ condensación

En este caso, todos los traductores han optado por las mismas técnicas: omisión de *qāʾimat*^{an}; condensación de los dos elementos en "hora" (equivalencia o formulación establecida) y adición de un verbo o perífrasis verbal ("ocurrir"- "llegar"- "tener lugar"). Como resultado, encontramos un enunciado más general que una no refleja los matices del árabe. La expresión *as-saʿata qāʾimat*^{an} hace referencia al momento del "levantamiento", de la "resurrección" si adaptamos a la cultura meta donde tendrá lugar el juicio final y Dios pondrá justicia. Su característica principal está presente en el verbo: levantarse. Solo Cortés y González han resaltado con mayúsculas la primera letra de "hora" para manifestar que se trata de una "hora" concreta y no de cualquiera. Finalmente, Cortés también lleva a cabo una inversión puesto que el verbo añadido lo sitúa delante del término principal. Como resultado, las cuatro propuestas carecen del tono contundente del árabe.

i) nnuṭfat^{in}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	gota	gota de semen	gota de semen	gota de semen
T	nota al pie+ omisión+ formulación establecida	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia

En árabe, *nnuṭfat*^{in} hace referencia al "fluido" que produce el aparato reproductor masculino pero no a toda la sustancia en sí, sino a una pequeña cantidad, una "gota". Por tanto, Melara, González y Cansinos han optado por una paráfrasis necesaria o también llamada legítima ya que es la equivalencia como tal (formulación establecida). Cortés, por su parte, también usa una formulación establecida pero no a través de las mismas técnicas sino que solo usa una parte en el texto ("gota") y el resto lo expresa en una nota al pie.

j) sawwāka:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	te dio forma	te dio forma	te dio forma	te moldeó
T	formulación convalidativa+ traducción exegética+ inversión	formulación convalidativa+ traducción exegética+ inversión	formulación convalidativa+ traducción exegética+ inversión	formulación convalidativa+ traducción exegética+ inversión

La raíz de este término ya ha aparecido anteriormente con el sentido de "igualarse". Ahora bien, en esta aleya adquiere otro matiz que consideramos relevante señalar. Según el diccionario de Cortés, esta raíz también puede significar "ajustar" o "parecerse". De este modo, las traducciones que observamos en el cuadro responderían claramente a una traducción exegética puesto que usan verbos concretos que limitan el significado de la aleya (particularización). "Moldear" y "dar forma" son acciones particulares que funcionan en el contexto y permiten su comprensión aunque se alejen de los matices de la raíz en árabe (formulación convalidativa). Finalmente, respecto a la posición del pronombre, todos han coincidido en anteponerlo (inversión) con objeto de conseguir una mayor naturalización.

k) mā šāaʾa Allāhu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	¡Sea lo que Dios quiera!	¡Que sea lo que Dios quiera!	Que sea lo que Allah quiera	Lo que quiere Alá
T	equivalencia acuñada+ inversión+ alteración sintáctica+ adición	equivalencia acuñada+ inversión+ alteración sintáctica+ adición	equivalencia acuñada+ inversión+ alteración sintáctica+ adición	traducción literal

En primer lugar, hemos considerado relevante el estudio de la expresión completa porque es fija, consolidada y muy empleada en el mundo árabe islámico. Además, de este modo, se pueden deducir más fácilmente los procedimientos de traducción. Así pues, Cortés, González y Melara han elegido una equivalencia que, en la actualidad se ha convertido en la forma más extendida, aceptada y repetida entre los

traductores del árabe al español así como hipanohablantes. Para ello se ha recurrido a la inversión o alteración sintáctica (el verbo al final) de los elementos de la frase con objeto de naturalizar así como a adiciones necesarias para convertirla en exclamativa ("que"). Si observamos, es una frase exclamativa, el verbo aparece en subjuntivo y los matices diferenciadores se encuentran en el tratamiento de *Allāhu*. Cansinos en este caso lleva a cabo una traducción literal e incluso mantiene el orden de los elementos de la frase así como el tiempo verbal. En otras expresiones frecuentes en árabe que contienen el mismo verbo (*in šāaʾa Allāhu* o *law šāaʾa Allāhu*), Cansinos recurre a una frase menos forzada en español ("si quiere Alá") en ambos casos aunque con cambio en el tiempo verbal (véase Corán, 48. 27 o 23. 24). El resto, son coherentes.

l) lā qūwata ʾīllā bil-lāhi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	¡La fuerza reside sólo en Dios!	¡No hay más poder que el que viene de Dios!	no hay poder sino por Allah	no [hay] poder sino en Alá
T	paráfrasis+ adición+ formulación convalidativa+ particularización+ modulación	paráfrasis+ adición+ formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ adición+ formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ adición+ formulación convalidativa+ particularización

Al igual que la expresión anterior, esta también forma parte de las más frecuentes y de uso cotidiano entre los musulmanes. Sin embargo, en este caso no existe ningún acuerdo entre los traductores. A grandes rasgos, todos los traductores han usado las mismas técnicas: paráfrasis explicativa y adición de verbos para articular el mensaje (Cansinos lo resalta usando corchetes). Además, Melara y Cansinos intentan respetar el orden de la frase para no distanciarse demasiado del original. Pero entre Cortés y los demás existe una diferencia relevante, la traducción de *qūwata*. Este término implica en árabe poseer la "fuerza" y el "poder" si el referente es Dios. Además, el verbo árabe alude a características tales como el "vigor", la "capacidad" o el "ímpetu". El que tiene "poder" no necesariamente tiene "fuerza" ya que existen otras características como la "facultad", "potencia", "tiempo" o "facilidad" que constituyen los matices del término. Pero el que tiene "fuerza" sí tiene el "poder" y en este caso, Dios posee ambas. Por

tanto, consideramos que todas las opciones son formulaciones convalidativas porque reflejan solo parte del significado en árabe. Finalmente, Cortés cambia la frase de negativa a positiva, es decir, se modifica el punto de vista (modulación).

m) ḥusbān^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	rayos	rayos	castigo	pedrisco
T	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

Este término en árabe procede de la raíz trilítera *ḥ-s-b* y cuyo significado más general es "contar" o "pedir cuentas de algo". Ahora bien, aparece en forma sustantiva por lo que contiene diferentes matices. En árabe, *ḥusbān^{an}* se usa para denominar una "desgracia", una "situación adversa" o "calamidad". Concretamente, alude a las fenómenos naturales negativos o desproporcionados tales como huracanes, tormentas, terremotos o incluso plagas (exégesis). Sin embargo, ninguno de los traductores han optado por uno de estos términos sino que han preferido trasladar solo una parte de sus matices. Cortés, Cansinos y González han recurrido a formulaciones convalidativas ("rayos" y "pedrisco") que limitan su significado porque alude a fenómenos concretos y probablemente se deba a la interpretación de la exégesis consultada (particularización). Melara intenta recoger más significados usando un término más general, "castigo" (formulación funcional) pero que deja lugar a muchas interpretaciones porque no especifica ni el tipo, ni la forma, solo refleja los matices negativos (generalización).

n) ʾūḥīṭa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	fue destruida	se arruinó	fue destruida	fue abarcado
T	traducción exegética	traducción exegética	traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia

La raíz de este verbo procede de *ḥ-wa-ṭ* que significa "cercar" y concretamente en su forma IV (tal y como aparece en esta aleya), "conocer algo perfectamente",

“custodiar”. Sin embargo, observamos que las propuestas de los traductores no se relacionan con su significado establecido, probablemente porque hayan tenido en cuenta la exégesis. Por ejemplo, Qurṭubī usa como sinónimo la raíz *h-l-k*, “ser destruido” y esa es la acepción que usan todos. Solo Cansinos usa un término sinónimo de “rodear” como es “abarcar” entendido como “rodear, comprender”, por lo que en este caso, sí se trata de una formulación establecida o equivalencia.

o) yuqallibu kaffay-hi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se retorcía las manos	se retorcía las manos	golpeándose las palmas de las manos	se retorcía sus manos
T	formulación convalidativa+ particularización+ sustitución+ formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización+ sustitución+ formulación funcional+ generalización	traducción exegética+ sustitución+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización+ sustitución+ formulación funcional+ generalización

Esta expresión guarda relación con un gesto, es decir, forma parte del lenguaje no verbal árabe, por lo que su traducción es difícil. Se trata de un gesto que se usa en caso de “arrepentimiento”, “tristeza” y “decepción” que consiste en chocar ligera y repetidamente las palmas de las manos en forma de sacudida. Habría que pasar a la lengua de destino, en este caso, un gesto árabe de uso común en la sociedad pero difícil de trasladar y transmitir con palabras (sustitución).

Si observamos las propuestas de los traductores podemos ver que no es fácil hacerse una imagen mental a través de sus soluciones. Por ejemplo, Cortés, González y Cansinos usan el verbo “retorcer”, sinónimo que serviría en el contexto pero que limita su significado (formulación convalidativa o particularización). Según el *DRAE*, “retorcer” consiste en “torcer mucho algo, dándole vueltas alrededor”. Teniendo en cuenta esta definición, sería complicado relacionar esa acción con las manos pero el significado de este término está ligado al significado general del verbo árabe *q-l-b*. Melara ha tenido en cuenta la exégesis y ha traducido por “golpear”, propuesta que ya nos permite esbozar el gesto mentalmente pero que implica “fuerza”, rasgo no presente en árabe. Respecto a la segunda parte, *kaffay-hi*, puede hacer referencia tanto a la

“mano” como a la “palma de la mano”. Ambas propuestas son válidas pero la primera sería una formulación funcional porque es más general (generalización) y la segunda una formulación establecida o equivalencia en este contexto porque es la que más se adecúa al gesto.

p) ʾāʿazzu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	más fuerte	más poder	más poder	poderoso
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este término ya ha aparecido anteriormente como uno de los nombres de Dios. Sin embargo, en esta aleya no es denominativo, sino que hace referencia a una característica humana y por ello adquiere otros matices. Según recoge Cortés en su diccionario, la raíz *ʿa-z-z* es “hacerse fuerte”, por lo que su traducción sería una formulación establecida o equivalencia. Las demás propuestas hacen referencia a otra característica, “poder”, que no siempre van juntas. Serían formulaciones convalidativas ya que permiten la comprensión de la aleya, además de ser un sinónimo de “fuerza” (entendido como “vigor, robustez […]”, “capacidad”, “virtud”, entre otras acepciones del *DRAE*) pero al mismo tiempo una particularización porque contiene otros matices que el árabe no posee.

q) ṣaʿīd^{an} zalaqā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	campo pelado	lo deje arrasado	tierra lisa	yermo, resbaladizo
T	formulación funcional+ generalización+ formulación convalidativa+ traducción exegética	omisión+ adición+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación funcional+ generalización+ implicitación	formulación convalidativa+ particularización+ implicitación+ formulación establecida+ equivalencia+ traducción

				exegética

Como vemos, cada traductor usa una propuesta diferente que iremos desglosando a continuación. En primer lugar, *ṣaʿīdan,* procede de la raíz *ṣ-ʿā-d* que ya ha aparecido en otra ocasión con el significado de "ascender", "subir". No obstante, aquí se trata de un sustantivo por lo que se trata de una "llanura" o "meseta" o sin olvidar su significado original, en otras palabras, la "altura" de la tierra. Respecto a las técnicas, Cortés y Melara han optado por "campo" y "tierra" respectivamente, que generaliza el contexto (formulación funcional o generalización). Por su parte, González lo omite y lo transforma en un pronombre ("lo") además de añadir un verbo para articular la frase (adición). Por otro lado, Cansinos usa un término que lleva implícita la "tierra" puesto que "yermo" es un "terreno inhabilitado" (implicitación), además de ser una formulación convalidativa en tanto que sirve en este contexto pero particulariza su significado porque supone que esa tierra ya está muerta, no se podrá sembrar de nuevo (particularización). Probablemente esta decisión traductológica de Cansinos guarde relación con el *tafsīr* consultado porque por ejemplo, Qurṭubī expone en una de las exégesis recogidas que "esta tierra ya no volverá a ser fértil".

Respecto a la segunda parte, *zalaqa* viene de la raíz *z-l-q* que significa "resbalar", "escurrir". No obstante, solo Cansinos recoge su significado original usando una equivalencia o formulación establecida ("resbalazido") ya que los demás traducen de acuerdo al *tafsīr*. Melara, por ejemplo, usa "liso" (formulación convalidativa o particularización), sinónimo que además lleva implícito el matiz de "resbalar" y que no se suele aplicar a un "terreno" pero que probablemente se use con sentido metafórico. González, por su parte, usa "arrasado" (formulación convalidativa) más propio de la tierra y que significa "allanar la superficie de algo" según una de las acepciones del *DRAE*. No obstante, no refleja el matiz del original árabe sino que solo alude a que no se ve nada, a la desaparición de todo (particularización). Y finalmente, Cortés ha preferido una formulación convalidativa como técnica de traducción porque ha usado "pelado", que podría llevar implícito el matiz de "resbaladizo" pero que habría que entenderlo con sentido metafórico porque tampoco se suele aplicar a la tierra. Igualmente se trata de una traducción exegética porque, por ejemplo, Qurṭubī recoge una comparación de la tierra como una cabeza sin pelo, "rapada".

r) gawar^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se filtre	haga… que se sumerja	se pierda bajo la tierra	ilusión
T	trasposición+ inversión+ formulación convalidativa+ particularización	trasposición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	trasposición+ paráfrasis+ adición+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

En este caso, Cortés, González y Melara han optado por convertir el sustantivo acusativo en un verbo (trasposición). En árabe es una depresión, una zona de difícil acceso profunda. Los tres han usado verbos sinónimos que implican profundidad pero que no reflejan bien la imagen en árabe. Tanto "filtrar" como "sumergir" implican "profundidad" pero son verbos más concretos (particularización). González añade un matiz más, una paráfrasis: "hacer que se sumerjan" para marcar la voluntariedad de la acción. Melara también recurre a paráfrasis y añade "tierra" (adición) para aclara mejor su significado. Por último, Cansinos prefiere conservar la categoría gramatical y usa un término más concreto, "ilusión", entendido como "concepto, imagen o representación sin verdadera realidad, sugeridos por la imaginación o causados por engaño de los sentidos". Consideramos que aunque se acerque al contexto (formulación convalidativa) es un término que particulariza el significado ya que da por hecho que se trata de un "engaño", es decir, que no es real y podría alterar su interpretación (particularización).

s) ʾūšriku:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hubiera asociado	hubiera asociado	hubiera asociado	hubiera asociado
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este término está marcado culturalmente puesto que alude a un concepto extraño para la cultura occidental pero relevante en el mundo islámico. En primer lugar, este verbo viene de la raíz *š-r-k* que significa "asociar", "relacionar". En este sentido, la

propuesta de los cuatro traductores, "hubieran asociado" sería una formulación establecida o equivalencia.

Consideramos necesario señalar a propósito de este término que, en otras categorías gramaticales del mismo (sustantivo, por ejemplo) son muchos los matices que lo envuelven y que han supuesto una dificultad en su traducción. En primer lugar, el término "asociador" no está aceptado por la RAE ni existe como término en español fuera de un contexto coránico. Ya en la traducción de Cansinos encontramos la aparición de este término (véase por ejemplo Corán, 42. 13, en la versión de Cansinos, aleya 11). En español, encontramos las voces "asociar", "asociado" pero no "asociador". Por otro lado, "asociar" como verbo supone "relacionar", "unir", por ejemplo físicamente. En árabe, se mantienen estos matices en cuanto a la relación física como por ejemplo con la relación. Ahora bien, este término se relaciona con Dios, es decir, siempre que se habla o usa este término se piensa en sentido religioso. En un principio, (y también en la actualidad) se trataba de "relacionar y juntar físicamente, en el mismo espacio o habitación a Dios con otros entes" tal y como dice Cortés en su glosario de términos del Corán. Pero también, en el presente alude a la negación de la unicidad absoluta de Dios o la adoración de otras entidades distintas al Dios único[82]. Además, Cortés explica en su glosario que constituye un "pecado imperdonable" en el que, en sus propias palabras "asocia a un protodios uno o más pleuterodioses". Y los que llevan a cabo esta acción son los llamados *mušrikin*, politeístas en cuanto que creen en varios dioses pero consideran que hay unos más importantes que otros, es decir, hay graduación puesto que a la cabeza está Dios y como dioses secundarios el resto. González los traduce como "idólatras" y Cansinos y Melara por "idolótras" y "asociadores" dependiendo del contexto. Consideramos que esta nueva creación ha conseguido dos cosas: establecerse como término e identificar el discurso coránico puesto que carece de antecedentes religiosos. Es la opción más conocida, difundida y aceptada por la mayor parte de los hispanófonos musulmanes (y no musulmanes).

t) ᶜuruši-hā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	sus cepas	-	sus raíces	sus arijes
T	formulación	omisión+	formulación	formulación

[82] Carbonell (2008: 299). En este capítulo también se analiza la evolución del término en el Corán.

	funcional+ generalización+ traducción exegética	condensación	funcional+ generalización + traducción exegética	convalidativa+ particularización+ traducción exegética

En árabe, *ʾa-š-r* significa la acción de "poner techo a algo". Según el diccionario de Cortés, también puede significar "emparrar" y su forma sustantiva "parra". En esta línea ha orientado Cansinos su traducción. "Arije" es un tipo de uva según el *DRAE*. Sin embargo, en este contexto, no solo se refiere a las uvas sino a toda la vegetación sembrada con anterioridad, por lo que estas traducciones, aunque válidas en el contexto (formulación convalidativa), limitarían su significado (particularización). González por su parte, condensa la expresión *jāwiatun ʿalā ʿuruši-hā* en el verbo "se había destruido" omitiendo *uruši-hā*. Finalmente, Cortés y Melara intentan no restringir su significado y usan término más generales, "raíces" y "cepas", esta última con doble significado (y juega con ello porque puede denominar tanto a la "uva" como a cualquier parte del "tronco" de árboles y vegetales) aludiendo a la vegetación pero que tampoco reflejan los matices del verbo.

u) fiʾat^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	grupo	grupo	grupo	tropas
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En este caso, todos salvo Cansinos han usando una formulación establecida o equivalencia puesto que *fiʾat* es un "grupo" de personas de número indeterminado. Cansinos particulariza más el mensaje y alude a un tipo de grupo, una "tropa" (formulación convalidativa), aunque en su acepción más general significa "grupo o muchedumbre de gente reunida con un fin determinado" por lo que posee connotaciones bélicas que limitan su significado (particularización).

v) <u>t</u>awāb^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos

TR	recompensar	recompensa	recompensa	galardonador
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este término procede de la raíz *ṯ-wa-b* que significa "volver", "devolver" o "recompensar" entre otras acepciones según el diccionario de Cortés. Se usa para indicar la "devolución" a su estado original así como la consecuencia de sus acciones. Posee un matiz religioso presente en expresiones tales como: *ṯawāb d-dunya* que hace referencia al "dinero", "bienestar" actual, lo que vas a "cobrar" en esta vida tanto material como inmaterial; y *ṯawab al-ˀājīra*, que alude a lo que vamos a "cobrar" en la "Otra" vida, después de la muerte (sin saber el qué). Es decir, es todo lo que disfrutamos a cambio de las buenas acciones. En este sentido, consideramos que "recompensa", la opción elegida por la mayoría, es una formulación establecida o equivalencia por dos motivos: En primer lugar porque también está connotado y está presente en el discurso religioso. Y segundo porque según el *DRAE* es "retribuir o remunerar un servicio" y "premiar un beneficio, favor, virtud o mérito" apreciando en su definición el rasgo de "devolución" y gratuidad. Finalmente, respecto a la opción de Cansinos, consideramos que se trata de una formulación convalidativa ya que es un sinónimo válido en el contexto pero que a su vez limita el significado de la aleya puesto que se refiere normalmente a algo material y este rasgo no es imprescindible en árabe.

w) faŷŷar-nā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hicimos brotar	hacíamos que brotase	habríamos hecho que…manara	abrimos
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización

En verbo en árabe *f-ŷ-r* es "dar salida" en su acepción más general. Sin embargo, en este contexto lleva implícito un matiz de "fuerza" o "violencia" que es necesario reflejar en español. Tanto "brotar" como "manar" supone una acción física que irrumpe fuertemente, es decir, da la imagen de algo que se rompe para poder salir. Por ello,

consideramos que la opción de Cortés, González y Melara son formulaciones establecidas o equivalencias porque vierten todos los matices del árabe. Sin embargo, el verbo elegido por Cansinos, aunque funcione en este contexto, es muy general y carece de los rasgos del original por lo que sería una formulación funcional.

***Maṯal* 25: Corán, 18. 45**

وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ
بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ فَأَصۡبَحَ هَشِيمٗا تَذۡرُوهُ ٱلرِّيَٰحُۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ
شَيۡءٖ مُّقۡتَدِرًا ٤٥

Transcripción

wa-ḍrib la-hum mmaṯala l-ḥayāti d-dunyā ka-māa$^{\supset in}$ $^{\supset}$ānzalnā-hu mina s-samāa$^{\supset}$i fa-jtalaṭa bi-hi nabātu l-ārḍi fa-$^{\supset}$āṣbaḥa hašīm^{an} taḏurrū-hu r-rīāḥu wa-kāna Allāhu ^{c}alā kulli šay$^{\supset in}$ mmuqtadira (45)

Glosa

CONJ proponer-2SG.IMP PRP-PRON.M.3PL semblanza.M.SG ART-vida.F.SG ART-mundo.F.SG PRP-agua.M.SG descender-1PL.PST-PRON.M.3SG PRP ART-cielo.F.SG CONJ-mezclarse-3SG.PST PRP-PRON.M.3SG planta.M.SG ART-tierra.F.SG CONJ-convertirse-3SG.PST seco.M.SG dispersar-3SG.PRS-PRON.M.3SG ART-viento.F.PL CONJ ser-3SG.PST Dios PRP todo.M.SG cosa.M.SG apoderado.M.SG

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* va dirigido a los arrogantes a través de una descripción de este mundo.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	45 Propónles la parábola de la vida de acá. Es como agua que hacemos bajar del cielo y se empapa de ella la vegetación de la tierra, pero se convierte* en hierba seca, que los vientos dispersan. Dios es potísimo en todo. [45] La vegetación.
TM[2]	Y compárales la vida de este mundo con el agua que hacemos descender del cielo y con la que se mezclan las plantas de la Tierra. Luego se secan y el viento las dispersa. Y Dios tiene poder sobre todas las cosas. (45)
TM[3]	(45) Compárales la vida del mundo al agua que hacemos caer del cielo, con la que se mezclan las plantas de la tierra y luego se convierten en hierba seca y rota que el viento desparrama. Allah tiene poder sobre todas la cosas.

TM[4]	43 Y proponles un ejemplo de la vida del mundo, como un agua que hacemos bajar del cielo y se mezclan con ellas las plantas de la tierra; y amanece enjuta y las desparraman los vientos. Y es Alá, sobre toda cosa, apoderado.

a) hašīm[an]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hierba seca	se secan	hierba seca y rota	enjuta
T	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia+ adición+ ampliación+ paráfrasis	formulación convalidativa+ particularización

Hemos de tener en cuenta que la raíz de este verbo significa "quebrar", "hacerse añicos" pero no ha sido la opción elegida por ninguno de ellos. Tanto Cortés como Melara han añadido su referente para aclarar su significado (adición) y se ha convertido en una paráfrasis. Ahora bien, la "hierba seca" no necesariamente lleva implícito el matiz de "quebradizo" por lo que sería una formulación convalidativa que además limita su significado (particularización). Para cubrir esta carencia, Melara ha añadido también otro adjetivo, "roto" (formulación establecida o equivalencia) que completa el significado y amplía sus matices (ampliación). González, por su parte, usa la misma formulación convalidativa pero en forma de verbo, es decir, ha cambiado la categoría gramatical del término (trasposición). Finalmente, Cansinos un un sinónimo que de nuevo limita el significado ya que se aplica más bien a personas que a cosas u otros organismos (formulación convalidativa).

b) taḏurrū-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	dispersan	las dispersa	desparrama	las desparrama
T	formulación establecida+ equivalencia+ omisión+ compensación	formulación establecida+ equivalencia+ inversión	formulación establecida+ equivalencia+ omisión+ compensación	formulación establecida+ equivalencia+ inversión

En todos los casos se trata de formulaciones establecidas o equivalencias ya que se pueden usar indistintamente en este contexto sin que cambie el mensaje. Tanto "dispersar" entendido como "separar o diseminar lo que estaba o solía estar unido", opción de Cortés y González, como "desparramar", "esparcir, extender por muchas partes lo que estaba junto" (Melara y Cansinos) contienen los mismos matices que *ḏ-r-r*. Respecto al pronombre, González Y Cansinos lo traducen antepuesto al nombre (inversión) mientras que Melara y Cortés lo omiten porque lo compensan con una frase de relativo.

c) mmuqtadira:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	potísimo	tiene poder	tiene poder	apoderado
T	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este término viene de la raíz *q-d-r*, al igual que *qadīr* y *qādr*. La diferencia entre las tres radica en su uso porque su significado está ligado al "poder". *Qādr* se puede usar con personas si es adjetivo mientras que *qadīr* denomina únicamente a Dios porque es Él mismo el que realiza la acción acorde a su sabiduría y esta constituye una característica divina. *Muqtadira* se acerca *qadīr* cuando se usa para referirse a Dios pero en cambio, sí se aplica a personas haciendo referencia a su "capacidad". Por lo tanto, el término engloba los dos matices en la figura de Dios y uno atribuible al ser humano. Sin embargo, todos han optado por verter la mitad de su significado ya que en español no encontramos ninguna palabra que también posea estas dos características. Así pues, González y Melara usarán para este término la misma propuesta traductológica que para a *qadīr*, "tener poder" (en otras aleyas). Por su parte, Cortés pretender marcar la diferencia a través de un adjetivo en desuso que únicamente se asocia a Dios, lo cual le permite mantener la fuerza del discurso y marcar la diferencia con el sinónimo *qadīr* pero tampoco es equivalente. Finalmente, Cansinos recurre también a otro término sinónimo con el mismo lexema, "apoderado", pero cuyo significado contiene matices que pueden inducir a error al lector aunque el *DRAE* lo defina en una de sus acepciones como "poderoso o de mucho poder".

En definitiva, estamos ante otro de los nombres de Dios, de difícil traducción, en el que los traductores han vertido parte de sus matices, lo cual convierte a todas las propuestas en formulaciones convalidativas.

***Maṯal* 26: Corán, 22. 73**

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ
تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن
يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ
وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾

Transcripción

yāa-ʾāyyuhā n-nāsu ḍuriba maṯal^{un} fa-stamiʿū la-hu ʾīnna l-laḏīna tadʿūna min dūni Allāhi lan yajluqū ḏubāb^{an} wa-law ŷtamaʿū la-hu wa-ʾīn yaslub-humu ḏ-ḏubābu šayʾ^{an} llā yastanqiḏū-hu min-hu ḍaʿufa ṭ-ṭālibu wal-maṭlūb (76)

Glosa

VOC ART-gente.M.PL proponer-3SG.PST semblanza.M.SG CONJ-escuchar-2PL.IMP PRP-PRON.M.3SG ACC REL.M.PL invocar-2PL.PRS PRP sin Dios NEG crear-3PL.PRS mosca.M.PL CONJ-COND juntarse-3PL.PST PRP-PRON.M.3SG CONJ-COND quitar-3PL.PRS-PRON.M.3PL ART-mosca.M.PL cosa.M.SG NEG recuperar-3PL.PRS-PRON.M.3SG PRP-PRON.M.3SG debilitarse-3SG.PST ART-suplicante.M.SG CONJ-ART-suplicado.M.SG

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* va dirigido a los que adoran a otros ídolos y muestra la debilidad de sus deidades.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	73 ¡Hombres! Se propone una parábola. ¡Escuchadla! Los que invocáis en lugar de invocar a Dios serían incapaces de crear una mosca*, aun si se aunaran para ello. Y, si una mosca se les llevara algo, serían incapaces de recuperarlo. ¡Qué débiles son el suplicante* y el suplicado*! [73] Sane 65b.– El asociador.– La deidad.
TM[2]	¡Oh, gentes! Se os pone un ejemplo ¡escuchadle!: "En verdad, aquellos que invocáis en lugar de Dios no crearían ni una mosca aunque se reuniesen todos para ello y si una mosca se llevara algo de ellos no podrían recuperarlo." ¡Qué débiles el pretendiente y el pretendido! (73)

TM[3]	(73) ¡Hombres! Se os pone un ejemplo, prestadle atención: Los que invocáis fuera de Allah no serían capaces ni de crear una mosca, aunque se juntaran para ello. Y si una mosca les quitara algo no podrían recuperarlo. ¡Qué débil buscador y qué débil buscado!
TM[4]	72 ¡*Ye* los hombres! Se os propuso un ejemplo; oídlo, pues. En verdad, los que invocáis fuera de Alá, no crearán una mosca, aunque se juntasen; y si les quitare la mosca una cosa, no la rescatarán de ella. Débiles son el buscador y el buscado.

a) min dūni Allāhi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	en lugar de…Dios	en lugar de Dios	fuera de Allah	fuera de Alá
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

Esta expresión árabe se usa para indicar exclusión. Significa "con exclusión de", "en lugar de". De este modo, tanto Cortés como González han recurrido a una formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción. Melara y Cansinos sin embargo, usan una expresión válida en este contexto (formulación convalidativa) pero que consideramos que puede inducir a error ("fuera de"). Según el *DRAE*, tiene varios significados: "en lugar distinto a", "excepto", "salvo", "además de", "a parte de" y "sin", entre los más relevantes. En este contexto se usa con sentido de "salvo" pero se puede llegar a entender como "además de" por lo que la exclusión no queda clara porque es demasiado general y por tanto, sería una formulación funcional o generalización.

b) ŷtamaᶜū:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se aunaran	se reuniesen	se juntaran	se juntaran
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este verbo árabe, procedente de la raíz *ŷ-m-ᶜā* y en forma VIII, a grandes rasgos significa "unirse". Sin embargo, existe un matiz muy importante que va a condicionar

que una propuesta sea más completa que otra: el hecho de trabajar juntos, de "asociarse" no solo físicamente sino con el objeto de compartir y ponerse de acuerdo. Lo importante es la "conciliación", la "alianza" entre ellos para hacer algo. De este modo, la opción de Cortés reflejaría no solo la acción de estar juntos físicamente sino también en el acuerdo en base a la definición del *DRAE*, "unificar, armonizar" (formulación establecida o equivalencia). Respecto a las demás soluciones, "reunirse" y "juntarse" limitan su significado (particularización) ya que únicamente manifiestan parte de sus matices aunque funcionen en el contexto (formulaciones convalidativas).

c) yaslub-humu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se les llevara	se llevara … de ellos	les quitara	les quitare
T	formulación funcional+ generalización+ inversión	formulación funcional+ generalización+ traducción literal	formulación establecida+ equivalencia+ inversión	formulación establecida+ equivalencia+ inversión

El verbo *yaslubu*, cuya raíz es *s-l-b* significa "llevarse algo por la fuerza", es decir, de forma obligada y consciente. De este modo, Cortés y González han optado por una formulación funcional, "llevarse", ya que generaliza y no refleja los matices de "fuerza" del verbo original. Por su parte, Melara y Cansinos han recurrido a "quitar", una formulación establecida o equivalencia porque refleja tanto la idea de "tomar algo de alguien" como "por la fuerza" puesto que probablemente haya sido suyo antes y ahora está en manos ajenas. Respecto al orden de la frase, Cortés, Melara y Cansinos han articulado la frase alterando el orden de los pronombres (inversión) quizás para buscar la agilidad y naturalidad del lenguaje mientras que González ha preferido la literalidad y mantiene la estructura del árabe.

d) llā yastanqiḏū-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	serían incapaces de recuperarlo	no podrían recuperarlo	no podrían recuperarlo	no la rescatarán
T	paráfrasis+ adición+	paráfrasis+ adición+	paráfrasis+ adición+	formulación convalidativa+

	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	particularización

Cortés, González y Melara han recurrido a las mismas técnicas. En primer lugar, han convertido el verbo en una paráfrasis con el objetivo de aclarar el significado a través de la adición de "poder" e "incapaz". Ambas apuntan a una "imposibilidad" pero la segunda es más rotunda. Igualmente, los tres usan "recuperar" entendido como "volver a tomar o adquirir lo que antes se tenía" (*DRAE*), por lo que se trata de una formulación establecida o equivalencia ya que contiene las características de *n-q-d* en árabe. Cansinos sin embargo no añade nada y traduce por "rescatar", un sinónimo más particular (formulación convalidativa) porque alude a "recobrar por precio o por la fuerza lo que el enemigo ha cogido" lo cual supone muchos matices valorativos u objetivos que el árabe no refleja (particularización).

e) ṭ-ṭālibu wal-maṭlūb:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	suplicante y el suplicado	pretendiente y pretendido	buscador y buscado	buscador y el buscado
T	formulación convalidativa+ particularización + traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización + traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Estamos ante un nuevo ejemplo de aliteración. Estos dos términos proceden de la misma raíz, *ṭ-l-b* que puede significar tanto "buscar" como "pedir", es decir, se trata de un verbo general que contiene ambos significados en forma activa y pasiva que denomina al que ejecuta al acción y sobre el que recae, respectivamente. Todas las propuestas recogen solo uno de los matices pero no lo dos, por lo tanto serían particularizaciónes. Además, Cortés y González hayan traducido según la explicación de la exégesis consultada porque, por ejemplo, Qurṭubī habla de "pedir con humildad y sumisión" lo que se correspondería con "suplicar". En otras palabras, "suplicar" y "pretender" limitan el significado porque aunque en este contexto sirven, contienen matices religiosos que particularizan el sentido y no dejan lugar a otro tipo de

interpretación. Por último, *aṭ-ṭālibu wal-maṭlūb* también denomina al “demandante” y al “demandado” de “pedir” pero suena más jurídico.

***Maṯal* 27: Corán, 24. 35**

۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ
ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ
مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ
تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ
ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾

Transcripción

Allāhu nūru s-samāwāti wal-ʾārḍi maṯalu nūri-hi ka-miškāt^{in} fī-hā miṣbāḥ^{un} l-miṣbāḥu fī zuŷāŷat^{in} z-zuŷāŷatu ka-ʾānna-hā kawkab^{un} durryī^{un} yūqadu min šaŷarat^{in} mmubārakat^{in} zaytūnat^{in} llā šarqyīat^{in} wa-lā garbyīat^{in} ya-kādu zaytu-hā yuḍīiʾu wa-law lam tamsas-hu nār^{un} nūr^{un} ʿalā nūr^{in} yahdī Allāhu li-nūri-hi man yašāaʾu wa-yaḍribu Allāhu l-amṯāla lin-nās wal-lāhu bi-kulli šayʾ^{in} ʿalīm (35)

Glosa

Dios luz.M.SG ART-cielo.F.PL CONJ ART-tierra.F.SG semblanza.M.SG luz-POSS.M.3SG PRP-hornacina.F.SG PRP-PRON.F.3SG lámpara.M.SG ART-lámpara.M.SG PRP vidrio.F.SG ART-vidrio.F.SG PRP-PRON.F.3SG estrella.M.SG fulgurante.M.SG encenderse-3SG.PRS PRP árbol.F.SG bendito.F.SG olivo.F.SG NEG oriente.F CONJ-NEG occidente.F casi-3SG.PRS aceite-POSS.F.3SG alumbrar-3SG.PRS CONJ-COND NEG tocar-3SG.PRS-PRON.M.3SG fuego.F.SG luz.M.SG PRP luz.M.SG guíar-3SG.PRS Dios PRP-luz-POSS.M.3SG REL querer-3SG.PRS CONJ proponer-3SG.PRS Dios ART-semblanza.F.PL PRP-ART-gente.M.PL CONJ Dios PRP todo.M.SG cosa.M.SG sabio.M.SG

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* es una descripción del propio Corán.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	35 Dios es la Luz* de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende* de un árbol bendito, un olivo*, que no es del Oriente ni del Occidente*, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a Su Luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres. Dios es omnisciente. [35] Aleya llamada 'de la luz', de difícil interpretación y frecuente objeto de las especulaciones de los místicos. Algunos han visto en ella la predicación coránica (el pabilo), recibida por el corzón (el recipiente de vidrio), encerrado en el pecho del creyente (la hornacina).– 1 Jn 15.– El pabilo.– Zac 43, 11-12 Ap 114.–E.d., un árbol no terrenal, sino celestial. O.i.: entre el Oriente y el Occidente.
TM[2]	Dios es la luz de los cielos y la Tierra.[17] El ejemplo de Su Luz es como un nicho en el que hay una lámpara. La lámpara está en un recipiente de cristal. El cristal se como una estrella resplandeciente. Se enciende gracias a un árbol bendito de aceitunas, que no es oriental ni occidental, cuyo aceite casi alumbra sin que le haya tocado el fuego. Luz sobre luz. Guía Dios a Su Luz a quien Él quiere. Pone Dios los ejemplos para las gentes. Y Dios conoce bien todas las cosas. (35) [17] Fue preguntado el Imam Ar –Rida sobre el significado de esta frase y respondió: "ÉL es el guía de la gente del cielo y de la gente de Tierra". *Al –Mízán,* t. XV,p. 193.
TM[3]	(35) Allah es la luz de los cielos y la Tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una lámpara; la lámpara está dentro de un vidrio y el vidrio es como un astro radiante. Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo que no es ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi alumbra sin que lo toque el fuego. Luz sobre luz. Allah guía hacia Su luz a quien quiere. Allah llama la atención de los hombres con ejemplos y Allah conoce todas las cosas.
TM[4]	35 Alá [es] la luz de los cielos, y la tierra. Semblanza de su luz, como un nicho y en él una lámpara; la lámpara, en un fanal, y el fanal como si fuere una estrella fulgente. Se enciende de un árbol bendito de olivo, no oriental y no occidental, brilla aunque no lo toque fuego. Luz sobre luz. Guía Alá a su luz a quien quiere. Y propone Alá los ejemplos a los hombres; y Alá, de toda cosa [es] sabedor.

a) miškāt[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hornacina	nicho	hornacina	nicho
T	formulación	formulación	formulación	formulación

	establecida+ equivalencia	convalidativa+ particularización	establecida+ equivalencia	convalidativa+ particularización

En árabe, *miškāt*^{in} denomina a un hueco en la pared en forma de arco en el cual se suele poner una lámpara o cualquier elemento decorativo. Teniendo en cuenta esta definición, "nicho" sería una formulación convalidativa puesto que contiene connotaciones muy importantes a tener en cuenta. Definido por el *DRAE* como "concavidad en el espesor de un miro, para colocar en ella una estatua, un jarrón y otra cosas" (acepción primera) es cierto que este término contiene matices negativos ya que también hace referencia a un tipo de construcción del cementerio. Tampoco especifica su forma, por lo que particulariza su significado y podría inducir a error en cuanto a su imagen mental. "Hornacina" es también un "hueco en forma de arco, que se suele dejar en el grueso de la pared maestra de las fábricas para colocar en él una estatua o un jarrón, y a veces en los muros de los templos para poner un altar" (*DRAE*). Esta definición especifica más detalles y sí que podríamos considerarla formulación establecida o equivalencia aunque según su definición, solo se aplique a las iglesias o fábricas. Creemos que coincide en cuanto a la forma y a su situación porque habla de la pared maestra, es decir, está situado estratégicamente al igual que el *miškāt*^{in} en árabe. Aunque no se use exclusivamente como soporte para una lámpara, no contiene matices negativos ni confundiría al lector. Cortés, además, añade una nota al pie donde se advierte de la dificultad en la interpretación de la aleya.

b) miṣbāḥ^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	pabilo encendido	lámpara	lámpara	lámpara
T	paráfrasis+ adición+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, González, Melara y Cansinos han recurrido a una equivalencia o formulación establecida como técnica de traducción: "Lámpara" es, según la acepción segunda del *DRAE* "un cuerpo que despide luz". En árabe, *miṣbāḥ* alude a un "punto de luz" pero no especifica su forma. Aunque se use como sinónimo de "candil", también

puede ser en la actualidad una “linterna”, una “bombilla”, un “faro”, etc., y por supuesto una “vela”. Respecto a los traductores, Cortés, hace referencia a la “mecha” que está en el centro de una vela (formulación convalidativa: “pabilo”), por lo que consideramos que está particularizando porque en el original no se alude a *fatīl*. Probablemente haya tomado esa decisión en función de la exégesis consultada puesto que por ejemplo, Qurṭubī explica que se refiere justamente a la “mecha”. Asimismo, añade “encendido” una característica que no aparece en el original (adición) para especificar más y aclarar el significado convirtiendo el término en una paráfrasis explicativa.

c) fī zuŷāŷat[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	en un recipiente de vidrio	en un recipiente de cristal	dentro de un vidrio	en un fanal
T	adición+ paráfrasis+ formulación funcional	adición+ paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *zuŷāŷa* puede hacer referencia tanto al “material” como al “resultado”, es decir, tanto al “vidrio” como al “cristal”. Sin embargo, el vidrio no necesariamente tiene que ser transparente puesto que puede ser traslúcido, ni tampoco tiene porque tener estructura cristalina, matices que contiene el árabe y, por tanto, esta opción sería una formulación funcional ya que carece de ellos. Esta es la opción elegida por Melara y Cortés. Por su parte, González especifica el tipo de vidrio y habla de “cristal”, transparente que deja pasar la luz. En este caso, hemos considerado que sería una formulación establecida o equivalencia porque deja pasar la luz sin obstáculos y se puede observar claramente. Asimismo, observamos que Cortés y González añaden “recipiente” (adición) dando lugar a una paráfrasis explicativa con objeto de concretar. Por último, Cansinos opta por un término particular, “fanal” aplicable a los “grandes faros que se colocan en las torres de los puertos para que su luz sirva de señal nocturna” (*DRAE*), por lo que se trata de una formulación convalidativa porque sería aceptable en el contexto pero demasiado específico.

d) kawkab^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	estrella	estrella	astro	estrella
T	formulación convalidativa+ particularización + traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización + traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización + traducción exegética

En este caso, hemos de tener en cuenta varios matices así como la explicación de la exégesis. En primer lugar, tanto Cortés como González o Cansinos han usado el término "estrella" como propuesta de traducción", mientras que Melara ha preferido "astro". En español, la principal diferencia entre "estrella" y "astro" es la luz propia. Una "estrella", como el Sol, es un "cuerpo celeste que emite energía luminosa, calorífica, etc., producida por reacciones termonucleares". Por su parte, se define "astro" como "cada uno de los innumerables cuerpos celestes que pueblan el firmamento". Sin embargo, la palabra clave para entender las soluciones traductológicas es *durrī^{un},* "brillante", "resplandeciente" por lo que hace pensar que se trata de una "estrella" en su sentido más general. No obstante, *kawkab^{un} durrī^{un}* hace no tiene porqué brillar por sí solo, en otras palabras, quiere expresar que lo podemos ver en el cielo por su resplandor pero no especifica si viene por la combustión de su propia energía o por el reflejo de otro, como la luna o venus, por ejemplo. Para "estrella" encontramos el término *najm* en árabe que aparece además en Corán, 81. 2 y sí que aparece traducido como "estrella". Sin embargo, hemos de tener en cuenta dos aspectos importantes como son la exégesis y la época para entender la postura de los traductores. Según Qurṭubī se trata de un *najm*, es decir, sinónimos que se usan indistintamente. Ahora bien, probablemente no existieran tantas explicaciones ni medios para observar el universo por lo que si algo brillaba en el firmamento se denominaba "estrella". Teniendo en cuenta esta explicación, hemos considerado que la opción de Melara sería una formulación establecida y/ o equivalencia porque un "astro" puede ser una "estrella" aunque no necesariamente, al igual que en árabe. La opción de los demás traductores es una formulación convalidativa porque creemos que particulariza su sentido aunque evidentemente se basen en la exégesis.

e) šaŷarat^{in} […] zaytūnat^{in}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	árbol… un olivo	árbol … aceitunas	árbol… un olivo	árbol… de olivo
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ modulación	formulación establecida+ equivalencia	traducción literal

Esta expresión en árabe, traducida literalmente por González como "árbol de aceitunas" ha sido naturalizada por los demás traductores como "olivo". En español, un "olivo" es un árbol de la familia de las oleáceas que tiene por fruto la aceituna". Teniendo en cuenta esto, Cortés y Melara han optado por una equivalencia mientras que González ha cambiado el árbol por el producto (modulación). Por su parte, Cansinos hace una traducción literal donde la preposición "de" cambia por completo en sentido de la frase, dando como resultado un enunciado extraño y literal. Si en lugar de "olivo" usara "oliva", sería correcto. La coma empleada por Melara y Cortés, permite ser fiel al TO y comprender la expresión.

f) ya-kādu

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	casi	casi	casi	aunque
T	trasposición	trasposición	trasposición	omisión+ compensación

En primer lugar, se trata de un verbo en presente que según el diccionario de Cortés significa "estar a punto de" o "faltar poco". Según esto, todos los traductores, a excepción de Cansinos que lo omite, han traducido por un adverbio, por lo que cambian su categoría gramatical (trasposición). En español, "casi" significa "poco menos que", "por poco". Por ello, consideramos que refleja los matices del árabe a pesar de su categoría y es una formulación establecida o equivalencia. Cansinos por su parte, subsana esta omisión con un adverbio de negación "no" para compensar el vacío.

***Maṯal* 28: Corán, 29. 41**

مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ
ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ
ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

Transcripción

maṯalu l-laḏīna ttajaḏū min dūni Allāhi ʾāwlīāaʾa ka-maṯali l-ʿankabūti ttajaḏat bayt^{an} wa-ʾīnna ʾāwhana l-buyūti la-baytu l-ʿankabūti law kānū yaʿlamūn (41)

Glosa

semblanza.M.SG REL.M.PL tomar-3PL.PST PRP sin Dios patrón.M.PL PRP-semblanza.M.SG ART-araña.M.SG tomar-3SG.PST casa.M.SG CONJ ACC liviana.M.SG ART-casa.F.PL EMPH-casa.M.SG ART-araña.M.SG COND ser-3PL.PST saber-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este es un *maṯal* dirigido a todos aquellos que toman dioses aparte de Dios que ni les beneficia ni les perjudica.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	41 Quienes toman amigos en lugar de tomar a Dios son semejantes a la araña que se ha hecho una casa*. Y la casa más frágil es la de la araña. Si supieran… [41] Job 813-14.
TM[2]	Si ellos supieran que el ejemplo de quienes toman otros amigos y protectores en lugar de Dios es como la araña que se hace una casa. En verdad, la más débil de las casas es la casa de la araña. Si ellos supieran… (41)
TM[3]	(41) Los que han tomado fuera de Allah protectores son como la araña que se ha hecho una casa. Y sin duda la casa de la araña es la más frágil de las casas, si supieran.

TM[4]	40 Semblanza de los que tomaron fuera de Alá patrón como semblanza de la araña [que] tomó casa, y, ciertamente, la más liviana de las casas [es] la casa de la araña si supieren.

a) ʾāwlīāaʾa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	amigos	amigos y protectores	protectores	Patrón
T	formulación convalidativa+ particularización	adición+ paráfrasis+ amplificación+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este término ya ha aparecido en el *maṯal* 22 pero con una acepción distinta. En este caso, no se trata solo de un "jefe" puesto que posee otros matices relevantes. Las características principales de un *walī* son la "cercanía", "amistad", "protección" y "confianza", por lo que las propuestas de Cortés, Melara y Cansinos solo reflejan una de ellas. Cortés opta por "amigo", lo cual cubre el matiz de "afectivo", "cercanía" y "confianza" pero no significa que esté protegido. Melara opta por "protector" pero que tampoco implica "amistad" o "cercanía". Por su parte, Cansinos mantiene el mismo matiz del *maṯal* 22, puesto que un "patrón" es un "jefe" pero no conlleva necesariamente una relación de amistad. Es decir, todas estas propuestas reflejan solo una parte y por ello particularizan su significado. Son consideradas formulaciones convalidativas porque son válidas en el contexto y permiten la comprensión del texto. Respecto a González, ha intentado recoger estos dos matices principales a través de la ampliación dando como resultado una formulación establecida o equivalencia. Ha añadido dos características (adición de un término más) y lo ha convertido una paráfrasis explicativa que, aunque es más extensa, también es más completa.

b) ʾāwhana:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	frágil	débil	frágil	liviana
T	formulación	formulación	formulación	formulación

	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	convalidativa+ particularización

En este caso, hemos considerado que las propuestas de González, Melara y Cortés son formulaciones establecidas o equivalencias porque se pueden intercambiar y no sufren alteraciones en su significado. Este término viene de la raíz *w-h-n* que según el diccionario de Cortés significa "ser débil", "debilitar". No obstante, para las cosas materiales se habla también en español de "frágil" como sinónimo de "débil" ("poca fuerza o resistencia") y para denominar a algo que se rompe fácilmente. En este contexto, hablamos de la "casa de una araña" por lo que al tratarse de algo material se rompe con facilidad. Por último, Cansinos opta por "liviana" que puede hacer referencia a algo de "poco peso" o de "poca importancia" lo cual supone una valoración extra que añade a su significado y que lo particulariza porque el término en sí no posee esas connotaciones (formulación convalidativa). Algo puede ser "ligero" o de poco peso y no romperse con facilidad, en otras palabras, "quebradizo" no es una característica inherente a "ligero".

***Maṯal* 29: Corán, 30. 28**

ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم
مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ
كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾

Transcripción

ḍaraba lakūm mmaṯal[an] mmin ʾānfusi-kum hal lla-kum mmin mmā malakat ʾāymānu-kum mmin šurakāaʾa fī mā razaqnā-kum fā-ʾāntum fī-hi sawāa[ʾun] tajafūna-hum ka-jīfati-kum ʾānfusa-kum ka-ḏālika nufaṣṣilu l-ʾāyāti li-qawm[in] ya[ʿ]qilūn (28)

Glosa

proponer-3SG.PST PRP-PRON.M.2PL semblanza.M.SG PRP alma-POSS.M.2PL INTG PRP-PRON.M.2PL PRP REL poseer-3SG.PST diestra-POSS.M.2PL PRP socio.M.PL PRP REL proveer-1PL.PST-PRON.M.2PL CONJ-PRON.M.PL PRP-PRON.M.3SG igual.M.SG temer-2PL.PRS-PRON.M.3PL PRP-temor-POSS.M.2PL alma-POSS.M.2PL PRP-DEM explicar-1PL.PRS ART-aleya.F.PL PRP-pueblo.M.PL razonar-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* va dirigido a los infieles e idólatras.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	28 Os propone* una parábola tomada de vuestro mismo ambiente*: ¿Hay entre vuestros esclavos quienes participen del mismo sustento de que os hemos proveído, de modo que podáis equipararos en ello con ellos* y les temáis tanto cuanto os teméis unos a otros? Así explicamos detalladamente los signos a gente que razona. [28] Dios.– Lit., 'una parábola de vosotros mismos'.– Si hay distancia del esclavo al dueño, ¿cuál no será la que haya de los dioses asociados a Dios? C 1671.
TM[2]	Él os pone un ejemplo que tiene que ver con vosotros mismos: ¿hay entre vosotros siervos quienes compartan con vosotros las riquezas que Nosotros os hemos proporcionado y seáis iguales a ellos

	en eso y les temáis igual que os teméis entre vosotros?[13] Así explicamos en detalle las señales para gente que razona. (28) [13] Dios pone este ejemplo para destruir las suposiciones de los idólatras, que atribuyen a Dios socios en el ejercicio del poder: "¿Poseéis algún esclavo que sea socio de vuestra riqueza y pueda disponer de ella libremente de manera que, siendo vosotros su amo y señor y el propietario de la riqueza que ellos tienen en sus manos, estéis siempre temiendo que pueda hacer mal uso de vuestra riqueza sin vuestro permiso y acuerdo, de la misma manera que teméis que vuestros socios verdaderos puedan hacerlo? ¿Os parece posible tal situación?" No. Es imposible que el criado y el amo sean socios. De la misma manera es imposible que las criaturas compartan el poder que pertenece a su Criador. *Al—Mīzān,* t, XVI p. 265.
TM[3]	(28) Os pone un ejemplo extraído de vosotros mismos: ¿Acaso hay entre aquellos que poseen vuestras diestras alguno que tenga parte no lo que os damos como provisión, de forma que no hay diferencias y los teméis como os teméis entre vosotros? Así es como explicamos los signos a una gente que razona.
TM[4]	27 Os propuso una parábola de vuestras almas. ¿Por ventura tenéis, en lo que posee vuestra diestra, apareceros en lo que os proveemos y vosotros en ello [sois] iguales? ¿Y lo teméis como vuestro temor a vosotros mismos? Así prodigamos las señales para el pueblo [de los] que meditan.

a) malakat ʾāymānu-kum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	entre vuestros esclavos	entre vosotros siervos	entre aquellos que poseen vuestras diestras	lo que posee vuestra diestra
T	trasposición+ condensación+ comprensión+ traducción exegética+ explicitación	traspoción+ condensación+ compresión+ traducción exegética+ explicitación	traducción literal	traducción literal

En esta expresión hemos de tener en cuenta los dos términos que la conforman. *Malakat* es un verbo que significa "poseer" en su acepción más general y *ʾāymānu-kum* viene de la raíz *ay-m-n* que hace referencia a la "derecha", "estar a la derecha". Con el enunciado "estar a la derecha" queremos decir personas de confianza que constituyen la mano derecha o incluso las mujeres. Solo Melara y Cansinos han optado por una traducción literal, fiel al texto original pero difícil de comprender. "Diestra" es "mano derecha" (última acepción del *DRAE*), lo cual correspondería con el significado en árabe puesto que no especifica ni detalla de qué tipo de "mano derecha" se estaría

hablando. Sin embargo, consideramos que en este caso, la traducción literal dificulta la comprensión de la aleya. Respecto a Cortés y González, han recurrido a otros procedimientos para trasladar el significado y hacer más comprensible la traducción. Así pues, ambos coinciden en los recursos puesto que en primer lugar han convertido el verbo en un sustantivo (trasposición). Además, han omitido *ʾāymānu* a favor de "esclavo" o "siervo" respectivamente de tal modo que especifican el tipo de "mano derecha" (explicitación). Consideramos que ambos han consultado la exégesis puesto que algunos sabios consideran que esa "diestra" alude a los "esclavos" de confianza del señor. En definitiva, Cortés y González han condensado los dos elementos objeto de estudio, propuesta que muchos autores denominan igualmente compresión.

b) šurakāaʾa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	participen	compartan	tenga parte	apareceros
T	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	trasposición+ formulación funcional+ generalización	trasposición+ paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	trasposición+ formulación convalidativa

Este término deriva de la raíz *š-r-k* que significa "participar", "hacer partícipe". Ya ha aparecido en el ma<u>t</u>al 24 en forma verbal pero esta forma sustantivada contiene otros matices. Sin embargo, a pesar de que se trata de un sustantivo, todos los traductores han cambiado su categoría gramatical y lo hayan convertido en verbo (trasposición). En este contexto, alude a las "personas que participan de los negocios o bienes de alguien", en otras palabras", un "socio" aunque cada traductor propone un término. Cortés opta por una formulación establecida o equivalencia, "participar". Por su parte, González prefiere usar "compartir", una formulación funcional puesto que puede hacer referencia tanto a la acción de "repartir", "dividir" o "participar" (generalización). Por su parte, Melara prefiere usar una paráfrasis ("tener parte") pero que equivale con su significado original (formulación establecida o equivalencia). Y por último, Cansinos opta por un verbo, "aparecer", que poca relación guarda con el contexto aunque permite la comprensión de la aleya (formulación convalidativa) pero que probablemente haya usado con el sentido de "asociar", ser "asociador".

***Maṯal* 30: Corán, 36. 13-30**

وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلًا أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ إِذۡ جَآءَهَا ٱلۡمُرۡسَلُونَ ﴿١٣﴾

إِذۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱثۡنَيۡنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزۡنَا بِثَالِثٖ فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيۡكُم
مُّرۡسَلُونَ ﴿١٤﴾

قَالُواْ مَآ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا
تَكۡذِبُونَ ﴿١٥﴾

قَالُواْ رَبُّنَا يَعۡلَمُ إِنَّآ إِلَيۡكُمۡ لَمُرۡسَلُونَ ﴿١٦﴾

وَمَا عَلَيۡنَآ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ﴿١٧﴾

قَالُوٓاْ إِنَّا تَطَيَّرۡنَا بِكُمۡۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهُواْ لَنَرۡجُمَنَّكُمۡ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا
عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٨﴾

قَالُواْ طَٰٓئِرُكُم مَّعَكُمۡۚ أَئِن ذُكِّرۡتُمۚ بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٞ
مُّسۡرِفُونَ ﴿١٩﴾

وَجَآءَ مِنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ رَجُلٞ يَسۡعَىٰ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُواْ
ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿٢٠﴾

ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسۡـَٔلُكُمۡ أَجۡرٗا وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٢١﴾

وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٢٢﴾

ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي
شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾

إِنِّيٓ إِذٗا لَّفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ٢٤

إِنِّيٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمۡ فَٱسۡمَعُونِ ٢٥

قِيلَ ٱدۡخُلِ ٱلۡجَنَّةَۖ قَالَ يَٰلَيۡتَ قَوۡمِي يَعۡلَمُونَ ٢٦

بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ ٱلۡمُكۡرَمِينَ ٢٧

۞ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِن جُندٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا كُنَّا
مُنزِلِينَ ٢٨

إِن كَانَتۡ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ فَإِذَا هُمۡ خَٰمِدُونَ ٢٩

يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ مَا يَأۡتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ
يَسۡتَهۡزِءُونَ ٣٠

Transcripción

wa-ḍrib la-hum mmaṯal^{an} ʾāṣḥāba l-qaryati ʾīḏ ŷāaʾa-hā ʾ l-mursalūn (13)

ʾīḏ ʾārsal-nāa ʾīlay-himu ṯnayni fa-kaḏḏabū-humā fa-ʿazzaz-nā bi-ṯāliṯ^{in} fa-qālūu ʾīnnāa ʾīlay-kum mmursalūn (14)

qālū māa ʾāntum ʾīlā bašar^{un} mmiṯlu-nā wa-māa ʾānzala r-raḥmānu min šay^{ʾin} ʾīn ʾāntum ʾīllā takḏibūn (15)

qālū rabbu-na yaʿlamu ʾīnnāa ʾīlay-kum la-mursalūn (16)

wa-mā ʿalay-nāa ʾīllā l-balāgu l-mubīn (17)

qālūu ʾīnnā taṭayīar-nā bi-kum la^{ʾin} llam tanta-hu la-narŷumanna-kum wa-laymassanna-kum mmi-nnā ʿaḏāb^{un} ʾālīm (18)

qālū ṭāaʾiru-kum mmaʿa-kum ʾāʾin ḏukkir-tum bal ʾāntum qāwm^{un} mmusrifūn (19)

wa-ŷāaʾa min ʾāqṣā l-madīnati raŷul^{un} yasʿā qāla yā-qawmi ttabiʿū l-mursalīn (20)

ttabiʿū man lā yasʾalu-kum ʾāŷr^{an} wa-hum mmuhtadūn (21)

wa-mā lī lāa ʾāʿbudu l-laḏī fa-ṭara-nī wa-ʾīlay-hi turŷaʿūn (22)

ʾāttajiḏu min dūni-hi ʾālihat^{an} ʾīn yurid-ni r-raḥmānu bi-ḍurr^{in} llā tugni ʿannī šafāʿatu-hum šayʾ^{an} wa-lā yunqiḏūn (23)

ʾīnnīi īḏ^{an} lla-fī ḍalāl^{in} mmubīn (24)

ʾīnnīi ʾāmantu bi-rabbi-kum fa-smaʿūn (25)

qīla djuli l-ŷannata qāla yā-layta qawmī yaʿlamūn (26)

bi-mā gafara lī rabbī wa-ŷaʿalanī mina l-mukramīn (27)

wa-māa ʾānzal-nā ʿalā qawmi-hi mi^{m} baʿdi-hi min ŷund^{in} mmina s-samāaʾi wa-mā kunnā munzilīn (28)

ʾīn kānat ʾīllā ṣayḥat^{an} wāḥidat^{an} fa-ʾīḏa hum jāmidūn (29)

yā-ḥasrat^{an} ʿalā l-ʿibādi mā yāʾtī-hum mmin rrasūl^{in} īllā kānū bi-hi yastahziʾūn (30)

Glosa

CONJ proponer-2SG.IMP PRP-PRON.M.3PL semblanza.M.SG compañero.M.PL ART-ciudad.F.SG ADV venir-3SG.PST-PRON.F.3SG ART-enviado.M.PL

ADV enviar-1PL.PST PRP-PRON.M.3PL dos CONJ-negar-3PL.PST-PRON.M.3DU CONJ-reforzar-1PL.PST PRP-tres CONJ-decir-3PL.PST ACC-PRON.1PL PRP-PRON.M.2PL enviado.M.PL

decir-3PL.PST NEG PRON.M.2PL sino humano.M.PL PRP-POSS.1PL CONJ-NEG descender-3SG.PST ART-compasivo.M.SG PRP cosa.M.SG NEG PRON.M.2PL sino mentir-2PL.PRS

decir-3PL.PST Señor-POSS.1PL saber-3SG.PRS ACC-PRON.1PL PRP-PRON.M.2PL EMPH-enviado.M.PL

CONJ-NEG PRP-PRON.1PL sino ART-mensaje.M.SG ART-claro.M.SG

decir-3PL.PST ACC-PRON.1PL presagiar-1PL.PST PRP-PRON.M.2PL EMPH-COND NEG desistir-2PL.PRS EMPH-apedrear-1PL.PRS-EMPH-PRON.M.2PL CONJ EMPH-tomar-3SG.PRS-EMPH-PRON.M.2PL PRP-PRON.1PL castigo.M.SG doloroso.M.SG

decir-3PL.PST pájaro-POSS.M.2PL ADV-PRON.M.2PL INTG-COND advertir-2PL.PST sino PRON.M.2PL pueblo.M.PL transgresor.M.PL

CONJ venir-3SG.PST PRP extremo.M.SG ART-ciudad.F.SG hombre.M.SG correr-3SG.PRS decir-3SG.PST VOC-pueblo-POSS.1SG seguir-2PL.IMP ART-enviado.M.PL

seguir-2PL.IMP REL NEG pedir-3SG.PRS-PRON.M.2PL salario.M.SG CONJ PRON.M.3PL encaminado.M.PL

CONJ-INTG PRP-PRON.1SG NEG adorar-1SG.PRS REL.M.SG crear-3SG.PST-PRON.1SG CONJ PRP-PRON.M.3SG devolver-2PL.PST

INTG-tomar-1SG.PRS PRP sin-POSS.M.3SG dios.F.PL COND querer-3PL.PRS-PRON.1SG ART-compasivo.m.sg PRP-daño.M.SG NEG beneficiar-3SG.PRS PRP-PRON.1SG intercesión-POSS.M.3PL cosa.M.SG CONJ-NEG salvarse-3PL.PRS

ACC-PRON.1SG ADV EMPH-PRP extravío.M.SG evidente.M.SG

ACC-PRON.1SG creer-1SG.PST PRP-Señor-POSS.M.2PL CONJ-oír-2PL.IMP

decir-3SG.PST entrar-2SG.IMP ART-jardín.F.SG decir-3SG.PST VOC-ACC pueblo-POSS.1SG saber-3PL.PRS

PRP-REL perdonar-3SG.PST PRP-PRON.1SG Señor-POSS.1SG CONJ hacer-3SG.PST-PRON.1SG PRP ART-honradoM.PL

CONJ-NEG descender-1PL.PST PRP pueblo-POSS.M.3SG PRP ADV-PRON.M.3SG PRP ejército.M.PL PRP ART-cielo.F.SG CONJ-NEG ser-1PL.PST descender-1PL.PST

NEG ser-3SG.PST sino grito.F.SG uno CONJ-COND PRON.M.3PL muerto.M.PL

VOC pérdida.F.SG PRP ART-siervo.M.PL NEG venir-3SG.PRS-PRON.M.3PL PRP mensajero.M.SG sino ser-3PL.PST PRP-PRON.M.3SG mofar-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* presenta una esperanza para la victoria de los musulmanes y la condena a aquellos que no creen.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	13 Propónles una parábola: los habitantes de la ciudad*. Cuando vinieron a ella los enviados*. 14 Cuando les enviamos a dos y los desmintieron. Reforzamos con un

	tercero y dijeron*: «Se nos ha enviado a vosotros». 15 Dijeron*: «No sois sino unos mortales como nosotros. El Compasivo no ha revelado nada. No decís sino mentiras». 16 Dijeron*: «Nuestro Señor sabe: en verdad, se nos ha enviado a vosotros, 17 encargados sólo de la transmisión* clara». 18 Dijeron*: «No presagiamos de vosotros nada bueno. Si no desistís* hemos de lapidaros y haceros sufrir un castigo doloroso». 19 Dijeron*: «De vosotros depende vuestra suerte. Si os dejarais amonestar... Sí, sois gente inmoderada». 20 Entonces, de los arrabales, vino corriendo un hombre. Dijo: «¡Pueblo mío! ¡Seguid a los enviados! 21 ¡Seguid a quienes no os piden salario y siguen la buena dirección! 22 ¿Por qué no voy a servir a Quien me ha creado y a Quien seréis devueltos? 23 ¿Voy a tomar, en lugar de tomarle a Él, a dioses cuya intercesión, si el Compasivo me desea una desgracia, de nada me aprovechará y tales que no podrán salvarme*? 24 Si eso hiciera, estaría, sí, evidentemente extraviado. 25 ¡Creo en vuestro Señor! ¡Oídme!» 26 Se dijo*: «¡Entra en el Jardín!» Dijo: «¡Ah! Si mi pueblo supiera 27 que mi Señor me ha perdonado y me ha colocado entre los honrados*». 28 Después de él, no hicimos bajar del cielo ninguna legión* contra su pueblo. No hicimos bajar*. 29 No hubo más que un solo Grito y ¡helos sin vida! 30 ¡Pobres siervos*! No vino a ellos enviado que no se burlaran de él*. [13] Quizás Antioquía, a la que, según la leyenda, Jesús había enviado a dos de sus discípulos a fin de convertir a sus habitantes. Ante la negativa de éstos, Jesús envió a un tercero, Pedro. Un milagro movió a la mayoría de la población a convertirse. Act 11 27. 30 21 10.– Los enviados de Dios. [14] Los tres enviados. [15] Los habitantes de la ciudad. [16] Los enviados [17] La transmisión del mensaje divino. [18] Los habitantes.– De mentir. [19] Los enviados. [23] C 10 18n. [26] Al hombre a quien lapidaban. [27] E.d.,‘entre los que el Señor honra’. [28] Legión de ángeles.– Ningún castigo (?), ninguna legión (?). [30] Siervos de Dios, e.d., los hombres.– C 15 11.
TM[2]	Y cítales el ejemplo de los habitantes de la ciudad a la que vinieron los Mensajeros,[6] (13) cuando Nosotros enviamos a ellos a dos y los desmintieron, así que les reforzamos con un tercero[7] y dijeron: “En verdad, somos Mensajeros enviados a vosotros.” (14) Ellos dijeron: “Vosotros no sois más que seres humanos como nosotros y el Clementísimo no ha enviado nada. Sois unos mentirosos,”

(15)

Ellos dijeron: "Nuestro Señor sabe que somos Mensajeros enviados a vosotros (16) y nuestra responsabilidad no es más que comunicar el mensaje claro." (17)

Dijeron: "Sois un mal presagio. Si no cesáis os apedrearemos y os haremos sufrir un castigo doloroso." (18)

Ellos dijeron: "¡Vuestro presagio proviene de vuestra actitud![8] ¿Es que no reflexionaréis? ¡Sois gente transgresora!" (19)

Y de lo más lejano de la ciudad vino un hombre corriendo.[9]

Dijo: "Oh, pueblo mío! ¡Seguid a los Mensajeros! (20) Seguid a quienes no os piden recompensa y están bien guiados. (21) Y ¿Por qué no voy yo a adorar a Quien me ha creado y a Quien habréis de regresar? (22) ¿Voy a tomar otros dioses en lugar de Él? Si el Clementísimo quisiera causarme un mal, la intercesión de ellos no podría beneficiarme en absoluto ni podrían rescatarme. (23) Estaría entonces en un extravío evidente." (24)

"Ciertamente, he creído en vuestro Señor, escuchadme pues." (25)

Le fue dicho: "¡Entra en el Jardín!"

Él dijo: "¡Ojalá mi pueblo supiese (26) que mi Señor me ha perdonado y me ha puesto entre los ennoblecidos y honrados!" (27)

PARTE 23

Y, tras él,[10] no hicimos descender sobre su pueblo un ejército desde el cielo ni nunca lo hemos hecho descender. (28) No hubo más que un grito [11] y repentinamente todos murieron. (29)

¡Qué pena de siervos! No vino a ellos Mensajero alguno del que no se burlaran. (30)

[6] Según la versión más popular, se refiere a la ciudad de Antioquia en Asia Menor. *Nemūneh,* t. XVIII, P. 340. Antākiŷŷah, en la orilla del río Orontes, en la Turquía actual. Fundada en el s. IV a C. por Seleuco I Nikator, general de Alejandro Magno. Fue una de las ciudades más importantes del cristianismo primitivo.

[7] La mayoría de los exegetas coránicos han dicho que estos Mensajeros fueron Šam'un, Yuhanāh y el tercero de ellos Būlos. *Nemūneh*, t, XVIII, P. 341. Antioquia ocupa un importante lugar en la historia del cristianismo. Fue en esta ciudad donde Pablo predico su primer sermón cristiano en una sinagoga y donde los seguidores de Jesús fueron llamados *cristianos* por primera vez (*Hechos de los Apóstoles* 11:26). Al expandirse el cristianismo, Antioquia fue una de las sedes de los cuatro patriarcados originales, junto con Jerusalén, Alejandría y Roma.

[8] Es decir: "Nos veis como un mal presagio porque os negáis a abandonar vuestra idolatría y a aceptar la existencia de un solo Dios. " *Al—Mīzān*, t. XVII, p. 109.

[9] La mayoría de los exegetas han dicho que su nombre era Habīb el carpintero. *Nemūneh, t.* XVIII, p. 348.

[10] Es decir: "Después de que le mataran no hicimos descender un ejército de ángeles que les destruyeran." *Al—Mīzān,* t. XVII, p. 117.

[11] Diciendo *"un grito"* quiere indicar que acabar con sus vidas es algo fácil para Dios, que no necesita enviar una legión de ángeles que les exterminen. Le basta con enviar un grito, un simple grito, para dejarles paralizados en su sitio, ya que la expresión "Jāmidūn" procede de "jumūd": "paralizar y apagar todo tipo de ruido o movimiento".

TM[3]	(13) Llámales la atención con el ejemplo de los habitantes de la ciudad, cuando llegaron los Enviados.* * [Según los comentaristas, la ciudad es Antioquía y sobre los mensajeros hay dos opiniones, una que se trata de Mensajeros enviados por Isa, sobre él la paz, para llamar a la gente a la adoración de Allah y otra que se trata de Menajeros de Allah, cuyos nombres cita al-Qurtubi como Sadiq, Masduq y Shamiun.] (14) Cuando enviamos a dos y los negaron; y entonces los reforzamos con un tercero y dijeron: Hemos sido enviados a vosotros. (15) Dijeron: No sois sino seres humanos como nosotros y el Misericordioso no ha hecho descender nada, sólo estáis mintiendo. (16) Dijeron: Nuestro Señor sabe bien que hemos sido enviados a vosotros, (17) pero no nos corresponde sino hacer llegar el mensaje con claridad. (18) Dijeron: Realmente tenemos un mal presagio de vosotros, y si no desistís, os lapidaremos y recibiréis de nuestra parte un doloroso castigo. (19) Dijeron: Sea para vosotros vuestro presagio. ¿Es que no vais a recapacitar? Pero no, sois gente que se excede. (20) Y desde el extremo de la ciudad vino un hombre corriendo que dijo: ¡Gente mía! ¡Seguid a los enviados! (21) ¡Seguid a quienes no os piden nada a cambio y están guiados! (22) ¿Cómo podría no adorar a Quien me creó y a Quien habéis de volver? (23) ¿Vais a tomar, aparte de Él, dioses, cuya intercesión no me valdría de nada si el Misericordioso quisiera causarme algún daño y que tampoco podrían salvarme? (24) Si lo hiciera, estaría claramente extraviado. (25) Yo creo realmente en vuestro Señor, escuchadme pues. (26) Se dijo: ¡Entra en el Jardín! Dijo: ¡Pobre de mi gente! Si supieran (27) que mi Señor me ha perdonado y me ha puesto entre los que Él ha honrado. (28) Y no mandamos contra su gente, después de él, ningún ejército bajado del cielo, ni lo hemos mandado nunca. (29) Bastó con un solo grito y fueron aniquilados. (30) ¡Qué pena de siervos! No había Mensajero que les llegara del que no se burlaran.
TM[4]	12 Y proponles un ejemplo de los compañeros de la ciudad [482] cuando llegaron a ella los enviados. 13 Cuando les enviamos dos, y los desmintieron a ambos, y reforzamos con un tercero; y dijeron: «En verdad, nosotros para vosotros [fuimos] enviados.» 14 Dijeron: «No [sois] vosotros sino carne como nosotros, y no hizo bajar el Piadoso cosa; que vosotros [no sois] sino mentirosos.»

	15 Dijeron: «Nuestro Señor sabe que nosotros, ciertamente, a vosotros [fuimos] enviados. 16 Y no [hay] sobre nosotros sino el mensaje, el evidente.» 17 Dijeron: «Ciertamente, nosotros hemos consultado los pájaros, a vuestro respecto; sino desistís, sin duda, os lapidaremos, y os tomará, de nosotros, un castigo doloroso.» 18 Dijeron: «Vuestro pájaro [sea] con vosotros. ¿Cómo si sois advertidos….? [483] Pero vosotros [sois] un pueblo de transgresores.» 19 Y vino del cabo de la ciudad un hombre [que] corría. Dijo: « ¡*Ye* pueblo¡ Seguid a los enviados. 20 Seguid a quien no os pide *alijara,* y ellos [son] encaminados. 21 ¿Y cómo no he de adorar a quien me creó, y a Él volveréis? 22 ¿Tomaría de fuera de Él *ilah* [que] si me quiere el Piadoso daño, no me valdrá su intercesión cosa, y no me salvarán? 23 Ciertamente, yo entonces [incurriría] en un error evidente. 24 Yo, en verdad, creo en vuestro Señor; así, pues, oídme.» 25 Fuele dicho: «Entra en el paraíso.» Dijo: « ¡Ojalá y mi pueblo supiese! 26 Que me perdonó mi Señor y me puso de los honrados.» 27 Y no hicimos bajar sobre su pueblo después de él, una hueste del cielo; y no fuimos bajantes. 28 Que [no] hubo sino un clamor solo, y entonces ellos [fueron] aniquilados. 29 ¡*Ye* pérdida sobre los siervos! No fue a ellos un enviado, que de él no se mofasen. [482] De Antioquía, según la tradición. [483] Anacoluto. Pájaro, como ya hicimos notar, a sinónimo de suerte, sino.

a) bašar[un]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	mortales	seres humanos	seres humanos	carne
T	modulación+ formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este término deriva de la raíz trilítera *b-š-r* que, a grandes rasgos significa "rallar", "pelar", etc. Sin embargo, aquí es un sustantivo que alude a la "Humanidad", al ser racional que se diferencian unos de otros por su "raciocinio" o "inteligencia". En este sentido, solo González y Melara han recurrido a una formulación establecida o equivalencia. Cansinos, por su parte, ha optado por "carne", una formulación

convalidativa porque aunque puede funcionar en este contexto, reduce la existencia humana a la "parte física", haciendo hincapié en lo que nos une pero no en lo que nos diferencia (particularización), rasgo relevante en este término. Por último, Cortés cambia el punto de vista del mensaje y transforma el concepto positivo en negativo, en otras palabras, el "ser vivo", "ser humano" lo ve como "seres mortales" (modulación). Con "mortales" consideramos que se engloba tanto a los seres humanos como animales y por ello es una formulación funcional o generalización.

b) l-balāgu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	transmisión	comunicar el mensaje	hacer llegar el mensaje	mensaje
T	formulación convalidativa+ particularización+ nota al pie	paráfrasis+ adición+ formulación funcional+ generalización	paráfrasis+ adición+ formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

En árabe, *al-balāgu*, de la raíz *b-l-g* ("hacer llegar" en su acepción más general) es polisémico y hay que observar el contexto. Puede significar "notificación", "aviso", "información", "comunicado", "proclama", etc., en un contexto general pero aquí contiene un matiz religioso. Todas estas posibilidades tienen algo en común, la "transmisión de algo a alguien" ya sea bien por escrito (que serían todos estos casos) como oral. En este contexto, *al-balāgu* hace referencia al "mensaje" de Dios y cuando un musulmán lee esta aleya sabe que inconfundiblemente guarda relación con la divinidad. Según esto, consideramos que la propuesta de González, Melara y Cansinos son formulaciones funcionales porque "mensaje" es un término general que carece de connotaciones religiosas (generalización). De todas formas, González y Melara han llevado a cabo también una paráfrasis a través de la adición de un verbo ("comunicar" y "hacer llegar" respectivamente) para concretar más el significado y explicar mejor el contexto. Por su parte, Cortés lleva a cabo una técnica diferente. Mantiene el número de palabras del original y usa un término particular, concreto como es "transmisión" pretendiendo con ello marcar la diferencia con cualquier otro tipo de mensaje (particularización). No obstante, "transmisión" puede evocar a un "mensaje" dado por cualquier medio de comunicación ya que es la acepción más empleada. De este modo,

consideramos que se trata de una formulación convalidativa porque se adecúa al contexto y permite su comprensión a pesar de sus matices. Ahora bien, con objeto de aclarar esta connotación, se ha apoyado en una nota al pie para aclarar cualquier atisbo de duda y explicar a qué se refiere con este término ("transmisión del mensaje divino").

c) taṭayīar-nā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	no presagiamos nada bueno	sois un mal presagio	tenemos un mal presagio	hemos consultado los pájaros
T	modulación+ paráfrasis+ adición+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ adición+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ adición+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ adición+ formulación funcional+ generalización

En árabe, *taṭayīar-nā* viene de la raíz *ṭ-y-r* que significa "volar" o "emprender el vuelo". Hace referencia a *ṭayr*, un "pájaro" que trae malas noticias y su observación en el cielo supone mal augurio o mal presagio. Teniendo en cuenta esto, todos los traductores a excepción de Cansinos, reflejan este matiz a través de sus opciones traductológicas. Así pues, Cortés modula el mensaje, es decir, cambia el punto de vista porque transforma una frase afirmativa en negativa (modulación) a través de una doble negación, "no" y "nada bueno" que son a su vez adiciones que permiten articular la frase y naturalizar el mensaje dando como resultado una paráfrasis explicativa. González y Melara también recurren a la paráfrasis como técnica principal a través de la adición de verbos, "ser" o "tener". En su totalidad, estas tres propuestas son formulaciones establecidas o equivalencias aunque se haya optado por diferentes recursos en su traslado lingüístico. Sin embargo, Cansinos opta por "consultar un pájaro" con objeto de acercarse al original. No obstante, dicha propuesta no refleja el matiz negativo o de mal augurio que contiene el original puesto que es un elemento cultural que en la cultura receptora, es decir, en la cultura española no es símbolo de mal augurio. Si hubiese concretado el tipo de "pájaro", sí que un lector español podría haber intuido que, un "cuervo", por ejemplo, es señal de "desgracias". Sin embargo, usa "pájaro", un término general que no posee rasgos negativos ni consecuencias nefastas, por lo que sería una formulación funcional o generalización. Por último, Cansinos también usa adiciones y convierte su propuesta en una paráfrasis explicativa.

d) la-narŷumanna-kum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	hemos de lapidaros	os apedrearemos	os lapidaremos	os lapidaremos
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Si buscamos la raíz de este verbo en el diccionario de Cortés observamos que las propuestas son "lapidar" y "apedrear". La diferencia entre ambas radica en el resultado de la acción. Mientras que "lapidar" es "matar a pedradas", "apedrear" es "tirar o arrojar piedras a alguien" (*DRAE*) pero no tiene porqué conllevar la muerte. En árabe, este verbo contiene estas dos acepciones por lo que la elección de una u otra se deberá en este contexto a un ejercicio de interpretación o exégesis. La propuesta de González sería una formulación funcional porque es un término más general que se puede aplicar en este contexto dejando un enunciado ambigüo. Las demás propuestas, limitan el significado ya que dan por hecho que esa acción conlleva necesariamente a la muerte (particularzación). Respecto a la forma verbal, en árabe existe un sentido enfático marcado por las letras *lām* y *nūn*, que señala una intencionalidad. Consideramos que, excepto Cortés, los demás han reflejado esta intencionalidad a través de su forma imperativa, sin dejar lugar a dudas. Sin embargo, la traducción de Cortés da a entender que lo hace de forma "obligada", porque las circunstancias lo han provocado, pero que si pudiera no lo haría. Por lo tanto, creemos que carece de la fuerza y de la forma directa del árabe.

e) mmusrifūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	inmoderada	transgresora	que se excede	transgresores
T	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización	trasposición+ paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Mmusrifūn viene de *s-r-f* que significa "excederse" en su acepción más general. En esta forma, se refiere a aquellas personas que se salen de los límites de lo "normal", de lo "lícito" así como a la gente que gasta dinero sin control, por ejemplo. Este sentido aparece reflejado en la paráfrasis de Melara ya que, según el *DRAE*, "exceder" es "que se sale en cualquier línea" (formulación establecida o equivalencia). Igualmente, Melara lleva a cabo un cambio de categoría gramatical, transforma el término principal en un verbo (trasposición) y convierte su propuesta en una paráfrasis a través de una frase subordinada. Respecto a la solución de González y Cansinos, ("transgresor") consideramos que es un término concreto (particularización), que limita el significado aunque sirva en este contexto (formulación convalidativa) porque alude principalmente a alguien que "quebranta, viola un precepto, ley o estatuto" y no simplemente a aquél que sobrepasa los límites, incurra o no en delito o falta. Finalmente, Cortés opta por una formulación funcional con el adjetivo "inmoderado" porque "se aplica a lo que se produce o realiza sin moderación" (*Gran Diccionario de uso del Español Actual* (2001)), propuesta que consideramos general porque se puede aplicar a cualquier contexto (generalización) sin reflejar los matices de "desproporcionalidad".

f) ʾāqṣā al-madīnati:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	arrabales	lo más lejano de la ciudad	el extremo de la ciudad	cabo de la ciudad
T	omisión+ condensación+ formulación establecida+ equivalencia	traducción literal+ formulación establecida+ equivalencia	traducción literal+ formulación establecida+ equivalencia	traducción literal+ formulación convalidativa+ particularización

Esta expresión en árabe ha sido tratada de diferentes formas por parte de los traductores. En primer lugar, *ʾāqṣā* viene de *q-ṣ-ā* que indica "lejanía" y, concretamente en esta expresión, la última parte de la ciudad, el "extremo" más lejano. Teniendo en cuenta esto, Cortés, por ejemplo, ha llevado a cabo una condensación puesto que omite "ciudad" para unirlo a *ʾāqṣā* dando lugar a "arrabal" cuyo significado engloba ambos términos puesto que significa "cada uno de los sitios extremos de una población" (formulación establecida o equivalencia). González, Melara y Cansinos han preferido una traducción literal manteniendo tanto el orden como el significado de los términos

por separado. Así pues, González opta por un adverbio comparativo que usado con el artículo determinado ("lo") forma un superlativo (formulación establecida o equivalencia). Por su parte, Melara ha recurrido directamente a un adjetivo superlativo, "extremo", (formulación establecida o equivalencia) mientras que Cansinos usa "cabo", entendido como "cada uno de los extremos de las cosas" (*DRAE*). Sin embargo, se aplica más a las "cosas", lo cual limita su significado (particularización) y aunque se pueda aplicar a este contexto (formulación convalidativa), no se aprecian bien la distancia ni los matices del original.

g) ʾāŷr^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	salario	recompensa	nada a cambio	*alijara*
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación funcional+ generalización	préstamo+ transcripción fonética

La raíz de este término, *ʾā-ŷ-r* significa "premiar" o "alquilar" en su acepción más general. Es un sinónimo de *ṯawab* y están relacionadas entre sí pero el primero es más general mientras que el segundo pertenece al discurso religioso. Se trata de un "cobro", material o no, que se hace a cambio de un servicio. Según esto, se podría pensar que "recompensa" coincide con su definición, sin embargo, carece de una acepción general, que aluda al "pago" por un "servicio" (una "retribución", por ejemplo) más que por un mérito o una buena obra. Además, mientras que el *ṯawab* es voluntario, el término *ʾāŷran* se convierte en una obligación. En cuanto a su traducción, en la mayoría de los casos en los que aparecen ambos términos (véase Corán, 4. 40, 48. 10 o 73. 20) solo Cansinos marca la diferencia en sus traducciones usando para el término en cuestión "retribución", "galardón" y "alijara" respectivamente. El resto, opta por "recompensa" en todos los casos. Ahora bien, en este caso, observamos que solo González usa esta traducción mientras que los demás han tenido en cuenta el contexto en el que aparece. Así pues, Cortés usa "salario", válido en el contexto (formulación convalidativa) pero que permite una sola interpretación, "dinero" (particularización). Por su parte, Melara ha preferido generalizar a través de una paráfrasis ya que "nada a cambio" son términos generales que forman una formulación funcional pero en cuya

propuesta no se observa ningún rastro de los matices del árabe. Por último, Cansinos prefiere una transcripción fonética o préstamo, que no aparece recogida en el *DRAE* y que pretende mantener el tono, la estética y evita de ese modo el uso de sinónimos.

h) yasᶜā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	corriendo	corriendo	corriendo	corría
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Aunque todos los traductores coinciden en su traducción ("correr"), es preciso comentar que este verbo árabe no significa "correr" sino "ir de prisa". Imaginamos que han tenido en cuenta la exégesis consultada así como el contexto por haber recurrido a esta técnica pero no corresponde con la acción que tiene lugar en el original. Existe una "rapidez" en los pasos pero no llega a consagrarse como la acción de "correr". Debido a ello, consideramos que esta traducción sería una formulación convalidativa ya que se puede aplicar al contexto pero implica matices concretos de los que el árabe carece (particularización).

i) ʾāᶜbudu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	servir	adorar	adorar	adorar
T	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Esta raíz ya ha aparecido en el *ma<u>t</u>al* 21 pero en forma sustantivada. No obstante, consideramos que es interesante observar las traducciones de su forma verbal. En este caso, González, Melara y Cansinos han optado por una formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción. "Adorar", según el *DRAE,* es "reverenciar con sumo honor o respeto a un ser considerándolo como cosa divina". Por su parte, Cortés recurre a una formulación funcional cuando traduce por "servir" ya que esta acción no conlleva necesariamente la consideración "divina" (generalización). En el

DRAE, aparece con este significado en la acepción doce y con connotaciones cristianas ("emplearse en los ministerios de su gloria y veneración").

j) llā tugni:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	me aprovechará	no podría beneficiarme	no me valdrá	no me valdrá
T	omisión+ compensación+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, hemos de tener en cuenta la partícula que acompaña a este verbo para poder conocer su significado. Procedente de la raíz *g-n-ī*, "enriquecerse" en su acepción más general, cuando aparece junto con una partícula negativa adquiere otro significado, "no servir/valer de (nada)". De este modo, Melara y Cansinos llevan a cabo una formulación establecida o equivalencia ya que usan esta expresión como propuesta de traducción. Por su parte, González usa un sinónimo, "beneficiarse" más concreto que sirve en el contexto (formulación convalidativa) pero le confiere matices más particulares como es el de "sacar provecho" (particularización). En la misma línea se encuentra la propuesta de Cortés, quien usa otro término concreto "aprovechar". Además, a diferencia de los demás traductores que añaden la partícula *llā* como negación ("no"), prefiere omitir esta negación y compensarla en la traducción de *šay*ʾ*un*. Sin embargo, el árabe es más general e indica simplemente la "ineficacia" de algo así como la "insuficiencia" de algo.

k) al-mukramīn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	honrados	ennoblecidos y honrados	ha honrado	honrados
T	nota al pie+ formulación convalidativa+ particularización	ampliación+ adición+ formulación establecida+	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización

		equivalencia		

En árabe, *mukramīn*, procedente de la raíz *k-r-m,* tiene un doble significado: "ser noble" y "honrar". En otras palabras, hace referencia a la condición de "noble" de alguien entendida como "generosidad", "bondad" así como el "honor". Cortés, Melara y Cansinos han optado por una formulación convalidativa, válida en este contexto pero que no refleja el matiz de "noble" y, por tanto, se está limitando su significado (particularización). Además, Melara cambia la categoría gramatical del término y lo transforma a verbo (trasposición). González, consciente de esta carencia, recurre a la ampliación a través de la adición de un adjetivo extra "ennoblecido" dando lugar a una formulación establecida o equivalencia aunque se haya sacrificado la extensión del término en árabe.

l) ŷund[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	legión	ejército	ejército	hueste
T	formulación convalidativa+ particularización+ nota al pie	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este término árabe hace referencia al "ejército", es decir, al "conjunto de soldados que defienden o luchan". En este caso, se habla de un "ejército" que procede del cielo y que según el *tafsīr* de Qurṭubī, por ejemplo, se trata de un "ejército de ángeles". Cortés especifica este detalle a través de una nota a pie de página pero usa como traducción a este término "legión" entendida como "cierto cuerpo de tropas". El término *ŷund* alude a un conjunto importante de soldados sin especificar la cantidad. Consideramos que "legión" (formulación convalidativa) es demasiado concreto (particularización) porque presupone un gran número de soldados y en árabe no se detalla. Respecto a la opción de Cansinos, también se especifica en exceso puesto que "hueste" es el "ejército en campaña" (*DRAE*) (formulación convalidativa y particularización). Los únicos que han optado por una formulación establecida o equivalencia son Melara y González, quienes traducen por "ejército".

m) jāmidūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	¡helos sin vida!	todos murieron	fueron aniquilados	fueron aniquilados
T	modulación+ formulación funcional+ generalización+ paráfrasis+ adición	adición+ formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este término viene de la raíz *j-m-d* que significa según el diccionario de Cortés, "extinguirse", "menguar" o "disminuir" en sus diferentes formas. En este contexto, se alude a la muerte pero no de cualquier manera. El resultado es que están "sin vida", "muertos" (formulación funcional) pero no detalla ni la forma en la que se encuentran ni refleja la violencia de la acción (generalización). Sin embargo, esta ha sido la técnica a la que han recurrido tanto González como Cortés. Este último además ha cambiado el punto de vista (modulación) de la aleya usando su antónimo ("vida") para representar lo contrario ("muerte"), además de crear una paráfrasis con la adición de "helos" para marcar y resaltar quizás la gravedad. Por su parte, Melara y Cansinos han usado un verbo más específico pero que coincide con el significado de *jāmidūn* (formulación establecida o equivalencia). "Aniquilar" según el *DRAE* es "reducir a la nada", "destruir o arruinar enteramente" poniendo de manifiesto el matiz principal de este término árabe como es la "extinción" o "reducción a cenizas" y resaltando del mismo modo la violencia con la que tiene lugar la acción.

n) yā-ḥasrat^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	¡Pobres…!	¡Qué pena…!	¡Qué pena…!	¡*Ye* pérdida…!
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Esta expresión árabe se usa siempre en situación negativa para expresar un lamento. Normalmente se usa en situaciones pasadas en las que ya no hay vuelta atrás y evoca "tristeza", "nostalgia" y "dolor". De las propuestas de los cuatro traductores,

consideramos que la que mejor refleja este sentimiento es "¡qué pena! Puesto que se materializa el dolor a través de palabras y "equivale al cuidado, aflicción o sentimiento interior grande" de "lamento" o "tormento", por ejemplo (formulación establecida o equivalencia). Respecto a la opción de Cortés, "pobre" en este contexto refleja un sentimiento particular ya sea por su condición personal (de "pobreza" en sentido literal) o por "corto de ánimo y de espíritu", "desdichado, infeliz, triste" (*DRAE*). En definitiva, no se representa el "lamento" sino el sentimiento por la "condición" de la persona por lo que consideramos que aunque sirve en este contexto (formulación convalidativa) limita su significado (particularización). Lo mismo ocurre con la propuesta de Cansinos, que se centra únicamente a lo acontecido en la aleya pero no refleja ni la aflicción ni el lamento aunque haya traducido palabra por palabra.

***Maṯal* 31: Corán, 36. 78-9**

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ
رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾
قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾

Transcripción

wa-ḍaraba la-nā maṯal[an] wa-nasya jalqahu qāla man yuḥī l-ʿiẓāma wa-hīa ramīm (78)

qul yuḥyī-hā l-laḏīi ʾānšʾā-hāa ʾāwwala marrat[in] wa-hūa bi-kulli jalq[in] ʿalīm (79)

Glosa

CONJ proponer-3SG.PST PRP-PRON.1PL semblanza.M.SG CONJ olvidar-3SG.PST creación-POSS.M.3SG decir-3SG.PST REL vivificar-3SG.PRS ART-hueso.F.PL CONJ PRON.F.3SG podrido.M.SG decir-2SG.IMP vivificar-3SG.PRS-PRON.F.3PL REL.M.SG crear-3SG.PST-PRON.F.3PL primero.M.SG vez.F.SG CONJ PRON.M.SG PRP-todo.M.SG creaciónM.SG sabio.M.SG

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* Dios argumenta contra los que niegan la Resurrección.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	78*Nos propone una parábola y se olvida de su propia creación. Dice: «¿Quién dará vida a los huesos, estando podridos?» 79 Di: «Les dará vida Quien los creó una vez primera* -Él conoce bien toda creación-, [78] [79] Ez 371-10.
TM[2]	Y, olvidando su creación, Nos pone ejemplos diciendo: "¿Quién dará vida a los huesos revistiéndolos de carne?" (78) Di: "Los dará vida El Mismo que los creó por primera vez y que conoce a toda creación. (79)
TM[3]	(78) Nos pone un ejemplo olvidando que él mismo ha sido creado y dice: ¿Quién dará vida a los huesos cuando ya estén carcomidos? (79) Di: Les dará vida Quien los originó por primera vez,

	que es Quien conoce a cada criatura.
TM[4]	(78) Y nos propone semblanzas, y olvida su creación. Dice: «¿Quién vivificará los huesos, y ellos [estarán] podridos?» (79) Di: «Los vivificará quien los creó la primara vez; y Él [es] de toda creación sabedor.

a) nasya:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	olvida	olvidando	olvidando	olvida
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Todos los traductores optan por una formulación establecida o equivalencia, "olvidar" ("dejar de tener en la memoria lo que se tenía o debía tener", *DRAE*). La única diferencia entre ellos es la forma elegida. Mientras que Cortés y Cansinos mantienen el tiempo y el modo del verbo, González y Melara prefieren un gerundio con valor adverbial modal.

b) ramīm:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	podridos	revistiéndolos de carne	carcomido	podridos
T	formulación convalidativa+ particularización	adición+ paráfrasis+ modulación+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización

Este término procede de la raíz *r-m-m,* la cual puede tener doble sentido. Puede significar "reformar o reparar" o bien lo contrario, "deteriorar". Corriente lo define como "apolillarse, pudrirse". En español, no existe ningún verbo con este doble sentido, por eso los traductores han recurrido a la exégesis para saber con qué sentido se usa. Todos han optado por su significado negativo, con el matiz de "corrompido" salvo González, quien lleva a cabo una modulación (cambio del punto de vista) y opta por

otra característica, la de "reconstrucción". Así pues, González además, añade el verbo "revestir" y "carne" formando una paráfrasis. Esta opción sería una formulación convalidativa porque aunque funciona en el contexto, limita el significado (detalla cómo se llevará a cabo la acción, explicación que no especifica el original). Por su parte, Cortés y Cansinos recurren a una formulación convalidativa "podrido" (del verbo "pudrir", significa "hacer que la materia orgánica se altere y descomponga", *DRAE*). Esta es válida en este contexto pero carente de la dualidad del árabe. Por último, Melara opta por otra formulación convalidativa que a su vez limita su significado puesto que "carcomido" es más concreto y se asocia a la madera (particularización). No obstante, probablemente haya tenido en cuenta la exégesis a la hora de traducir ya que, según declara Qurṭubī, se trata de una metáfora puesto que los huesos se quedan como "polvo", y explicaría el porqué de "carcoma".

c) ʾānšʾā-hāa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	los creó	los creó	los originó	los creó
T	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización

En árabe, *ānšʾā* de la raíz *n-š-ʾā* aparece como sinónimo de *j-l-q*, "crear". Sin embargo, aunque en este contexto se ha traducido como *j-l-q*, a diferencia de esta, *n-š-ʾā* también significa "fabricar", "edificar", "criar" u "originar". Además, tiene un sentido más amplio y que se aplica en varios contextos. Ambas tienen en común la "creación" desde la nada pero el rasgo diferenciador está en la continuidad. *N-š-ʾā* es crear algo a partir de nada y seguir formándolo, hacer que siga creciendo.

Ahora bien, como hemos dicho todos los traductores, a excepción de Melara, han traducido por "crear". Y es que en español, "crear" puede significar según el *DRAE*, "producir algo de la nada" (*j-l-q*) y "establecer, fundar (introducir por primera vez algo; hacerlo hacer o darle vida en sentido figurado)". De este modo, hemos considerado que esta traducción sería una formulación funcional o generalización porque se aplica en estos dos contextos sin hacer distinción y sin marcar diferencias entre si se trata de la primera acepción o de la segunda. La opción de Melara la hemos tomado como una

formulación convalidativa porque aunque funciona en el contexto, no refleja el matiz diferenciador de “crecimiento”.

***Maṯal* 32: Corán, 39. 29**

ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ
هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾

Transcripción

ḍaraba Allāhu maṯal^{an} rraŷul^{an} fī-hi šurakāaʾu mutašākisūna wa-raŷul^{an} salam^{an} lli-raŷul^{in} hal yastawyani maṯal^{an} l-ḥamdu lil-lāhi bal ʾākṯaru-hum lā yaʿlamūn (29)

Glosa

proponer-3SG.PST Dios semblanza.M.SG hombre.M.SG PRP-PRON.M.3SG socio.M.PL antagónico.M.PL CONJ hombre.M.SG sometido.M.SG PRP-hombre.M.SG INTG igualarse-3PL.PRS semblanza.M.SG ART-alabanza.M.SG PRP-Dios pero mayoría-POSS.M.3PL NEG saber-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* se presenta como ejemplo a quien adora a muchos dioses.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	29 Dios propone el símil de un hombre* que pertenece a socios que no están de acuerdo y el hombre que pertenece exclusivamente a uno*. ¿Son ambos similares? ¡Alabado sea Dios! Pero la mayoría* no saben. [29] Un esclavo.– Se compara la situación del asociador con la del monoteísta.– La mayoría de los hombres.
TM[2]	Dios pone el ejemplo de una persona que pertenece a unos socios que no se ponen de acuerdo entre ellos y otra persona que pertenece a un solo amo. ¿Son ambos iguales? ¡Alabado sea Dios! Pero la mayoría de ellos no saben. (29)
TM[3]	(29) Allah pone como ejemplo un hombre que sirve a distintos socios y un hombre que pertenece totalmente a otro. ¿Pueden compararse? La alabanza pertenece a Allah, sin embargo la mayoría de ellos no saben.
TM[4]	30 Propuso Alá parábola de un hombre, que tiene consocios antagónicos y un hombre, sometido a otro hombre. ¿Por ventura serán iguales de condición? La loanza a Alá; pero los más de ellos no saben.

a) šurakāaʾu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	socios	socios	socios	consorcios
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este término procede de la raíz *š-r-k* pero en su forma sustantivada. Se trata de un término general en árabe, despojado de matices culturales o religiosos a diferencia de otras acepciones ya estudiadas. Estamos hablando simplemente de "personas asociadas con otra u otras por algún fin" (*DRAE*), es decir, "socios", por lo que la opción de Cortés, González y Melara es una formulación establecida o equivalencia. Por su parte, Cansinos elige un término específico porque "consorcio" pertenece a un ámbito más concreto, al mundo empresarial y denomina una "participación y comunicación de una misma suerte con una o varias personas" (formulación convalidativa). Además, limita su significado porque proporciona detalles concretos que el árabe no tiene (particularización) dando lugar a una interpretación.

b) mutašākisūna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	que no están de acuerdo	que no se ponen de acuerdo	distintos	antagónicos
T	paráfrasis+ adición+ formulación funcional+ generalización	paráfrasis+ adición+ formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa + particularización	formulación convalidativa + particularización

Este término proviene de la raíz *š-k-s* que en su forma VI significa "pelear", "litigar". En árabe supone varios matices al mismo tiempo: "diferencia", "irritabilidad" y "grosería". De este modo, la traducción de Cortés y González es general porque, aunque muestra la "diferencia", carece de fuerza y de matices y se aplica a cualquier contexto (formulación funcional o generalización). Además, ambos usan adiciones (verbos, por ejemplo) que lo convierten en una paráfrasis explicativa. Respecto a las demás propuestas, consideramos que tanto "distintos" como "antagónicos" aluden de

nuevo a la “desigualdad” o “disconformidad” pero no se hace referencia a las formas (“irritabilidad” o “grosería”), por lo que son formulaciones convalidativas ya que reflejan a medias el significado del original árabe.

c) salam^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	que pertenece exclusivamente a uno	que pertenece a un solo	que pertenece totalmente	sometido
T	paráfrasis+ adición+ nota al pie+ traducción exegética	paráfrasis+ adición+ traducción exegética	paráfrasis+ adición+ traducción exegética	traducción exegética

Para verter este término, todos excepto Cansinos han optado por la paráfrasis (a través de adiciones) y la exégesis como técnicas principales de traducción. La raíz de este término es *s-l-m* y significa “hacerse cargo de”, “obedecer” o “tomar posesión de” entre otras acepciones. En este caso, se refiere la a “obediencia” y ese matiz de “cumplir la voluntad” es el que han intentado reflejar los traductores. Así pues, Cortés, Melara y González usan “pertenecer” reforzado por adverbios para trasladar su falta de “decisión” por parte de la otra parte. Cortés, además, añade una nota al pie donde especifica que se trata de un “esclavo”. Por su parte, Cansinos ha preferido mantener la concisión del árabe a través del uso de un término que refleja la subordinación así como la contundencia del árabe. De este modo, consideramos que su propuesta se ha basado en la exégesis y constituye una formulación convalidativa porque es válido en este contexto y permite reflejar y comprender los matices del árabe aunque “someter” no esté dentro de las equivalencias de la raíz *s-l-m*.

***Maṯal* 33: Corán, 43. 57-9**

۞ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوۡمُكَ مِنۡهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾
وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ
خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾
إِنۡ هُوَ إِلَّا عَبۡدٌ أَنۡعَمۡنَا عَلَيۡهِ وَجَعَلۡنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾

Transcripción

wa-lammā ḍuriba bnu maryama maṯal^{an} ʾīḏā qawmu-ka min-hu yaṣiddūn (57)

wa-qālūu ʾā-ālihātu-nā jayr^{un} ʾām hūa mā ḍarabū-hu la-ka ʾīllā ŷadala^{m} bal hum qawm^{un} jaṣimūn (58)

ʾīn hūa ʾīllā ʿabd^{un} ʾānʿam-nā ʿalay-hi wa-ŷaʿalnā-hu maṯal^{an} lli-banīi ʾīsrāaʾīl (59)

Glosa

CONJ-ADV proponer-3SG.PST hijo.M.SG María semblanza.M.SG ADV pueblo-POSS.M.3SG PRP-PRON.M.3SG apartarse-3PL.PRS CONJ decir-3PL.PST INTG-dios-POSS.M.1PL mejor.M.SG CONJ PRON.M.3SG NEG proponer-3PL.PST-PRON.M.3SG PRP-PRON.M.2SG sino discusión.M.SG pero PRON.M.3PL pueblo.M.PL disputador.M.PL NEG PRON.M.3SG sino siervo.M.SG favorecer-1PL.PST PRP-PRON.M.3SG CONJ hacer-1PL.PST-PRON.M.3SG semblanza.M.SG PRP-hijo.M.PL Israel

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* se pone como ejemplo a Jesús y va dirigido a aquellos que creen en muchos dioses.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	57 Y cuando el hijo* de María es puesto como ejemplo, he aquí que tu* pueblo* se aparta de él. 58 Y dicen: «¿Son mejores nuestros dioses o él?» Si te lo* ponen, no es sino por afán de discutir. Son, en efecto, gente contenciosa. 59 Él* no es sino un siervo* a quien hemos agraciado y a quien hemos puesto como ejemplo a los Hijos de Israel. [57] Jesús.– 'Tú' de Mahoma.– E.d., los mecanos. [58] A Jesús, como ejemplo. O.i.: el ejemplo. [59] Jesús.– 'un siervo [Nuestro]', 'un siervo [de Dios]', C 4172.
TM[2]	Y, cuando se pone de ejemplo al hijo de María, tu pueblo se burla.[23] (57) Y dicen: "¿Son mejores nuestros dioses o él?"

	Ellos sólo le citan para discutir contigo. Son gente a quienes les gusta disputar. (58) Él es, en verdad, un siervo al que Nosotros favorecimos y al que pusimos como ejemplo para los Hijos de Israel. (59) [23] "*iasiddun*" significa "ellos se burlan". También se ha recitado "*iasuddún*" (ellos se apartan) que parace más en consonancia con la frase que viene a continuación. *Al-Mīzān,* t. XVIII, p. 171.
TM[3]	(57) Y cuando se pone como ejemplo al hijo de Maryam, tu gente se aparta de él. (58) Y dicen: ¿Son mejores nuestros dioses o él? No te ponen esta comparación sino para discutirte, son gente de disputa*. * [Estas dos aleyas hacen referencia al momento en el que el Profeta recitó a los Quraysh la Aleya: "En verdad vosotros y lo que adoráis aparte de Allah sois pasto de Yahannam". Entonces dijo uno de ellos:"¿Esto se refire a nosotros y a nuestros dioses o incluye a todas las comunidades? Y el Profeta le contestó que se refería también a todas las comunidades. Entonces le dijo:"¡Por el Señor de la Ka'ba te he vencido! ¿No afirmas que Isa es un Profeta y lo has elogido a pesar de saber que los cristianos lo adoran? Pues si Isa está en el fuego, nos gustaria estar con él, junto con nuestros dioses". Entonces los Quraysh se rieron y el Profeta calló hasta que Allah hizo descender la Aleya: "Aquellos para los que se ha decretado previamente de Nuestra parte lo más hermoso, el Jardín, serán alejados de él Fuego"; y también descendió esta Aleya.] (59) No es sino un siervo al que favorecimos y al que hicimos un ejemplo para los hijos de Israel.
TM[4]	57 Y cuando se propone al hijo de Maryem por ejemplo, entonces tu pueblo de él se aparta. 58 Y dicen: «¿Por ventura nuestros dioses son mejores, o él?» Lo que te propone [noes] sino controversia. Pero ellos [son] un pueblo de disputadores. 59 Él [no] es sino un siervo, que agraciamos sobre el, y lo pusimos ejemplo a Beni-Israil.

a) yaṣiddūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se aparta	se burla	se aparta	se aparta
T	traducción exegética + formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	traducción exegética +formulación convalidativa+ particularización	traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización

Este caso es interesante porque han sido tres los traductores que han optado por una traducción exegética como principal técnica de traducción. Este término procede de

la raíz *ṣ-d-d* que significa en su acepción más general "oponerse", "volver la espalda", entre otras cosas. Sin embargo, en este verbo, una vocal puede dar un giro al sentido y en consecuencia a la interpretación. Consciente de esto, González añade una nota al pie donde explica su decisión puesto que ha sido el único que usa una formulación establecida o equivalencia ("burlarse"). Comenta en su nota al pie de aleya, que *yaṣiddūn* aparece con la vocal "i" pero que una lectura con "u" (*yaṣuddūn*) cambiaría su significado a favor de "apartarse". No obstante, en el *tafsīr* de Qurṭubī también se expone este hecho y detalla las posibles interpretaciones. Una de ellas es con el sentido de "volver la espalda", opción elegida por Cortés, Melara y Cansinos (traducción exegética).

b) ŷadala[m]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	discutir	discutir	discutirle	sino controversia
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia+ explicitación	formulación convalidativa

Este término procedente de la raíz *ŷ-d-l* implica "oposición". Se trata de una argumentación de dos o más personas en la que se exponen las razones y se negocia con el objeto de conseguir la victoria. En español, "discutir" contiene todos estos matices puesto que es "contender y alegar razones contra el parecer de alguien" (*DRAE*) aunque no se especifique si es para "ganar" o no. No obstante, consideramos que este rasgo está implícito en el verbo porque cuando alguien expone sus razones para rebatir las de los demás, busca una "aceptación" o "imposición" con respecto a las otras. De este modo, la propuesta de Cortés, González y Melara es una formulación establecida o equivalencia. Cansinos, por su parte, recurre a una formulación convalidativa ya que, aunque funciona en este contexto, se está aludiendo más al "resultado" que a la acción acabada, por lo que no se refleja bien el matiz de "exposición de razones" sino del resultado final "la controversia".

c) jaṣimūn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos

TR	contenciosa	le gusta disputar	de disputa	de disputadores
T	formulación convalidativa+ particularización	adición+ paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En árabe, *jaṣimūn*, de la raíz *j-ṣ-m* supone "oposición", "argumentación fuerte", "rivalidad", "victoria" e "intención". Es decir, se acerca al significado de *ŷadala* pero esta vez se trata de una acción más intensa y por gusto. Teniendo en cuenta esto, podemos decir que la traducción de Melara, Cansinos y González es una equivalencia o formulación establecida porque, según el *DRAE,* contiene tres acepciones principales que coinciden con los matices del árabe: "porfiar y altercar con calor y vehemencia", "competir, rivalizar" y "debatir". Ahora bien, el placer de llevar a cabo esta acción no viene implícito en su significado y, consciente de ello, González añade "gustar" (adición) lo cual su opción se convierte en una paráfrasis explicativa. Entre Melara y Cansinos, la principal diferencia es que la opción de este último ("disputador") "tiene el vicio de disputar" (*DRAE*) y por ello se acerca más a su sentido original. Finalmente, Cortés opta por "contencioso", adjetivo que refleja a medias el significado ya que según el *DRAE* es "dicho de una persona que tiene por costumbre disputar o contradecir todo lo que otras afirman" pero no se observa el matiz "victoria" o "ganador" (particularización). Una persona contenciosa es la que le busca problemas a todo por "costumbre" y busca llevar la razón a través de sus argumentos (formulación convalidativa).

***Maṯal* 34: Corán, 47. 1-3**

ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿١﴾

وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ
سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٢﴾

ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبَعُوا۟ ٱلْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ
كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَٰلَهُمْ ﴿٣﴾

Transcripción

l-laḏīna kafarū wa- ṣaddū ᶜan sabīli Allāhi ᵓāḍalla ᵓāᶜmāla-hum

wal-laḏīna ᵓāmanū wa-ᶜamilū ṣ-ṣaliḥāti wa-ᵓāmanū bi-mā nuzzila ᶜala Muḥammad[in] wa-hūa l-ḥaqqu min rrabbi-him kaffara ᶜan-hum sayīᵓāti-him wa-ᵓāṣlaḥa bāla-hum

ḏālika bi-ᵓānna l-laḏīna kafarū ttabaᶜū l-bāṭila wa-ᵓānna l-laḏīna ᵓāmanū ttabaᶜū l-ḥaqqa min rrabbi-him ka-ḏālika yaḍribu Allāhu lin-nāsi ᵓāmṯāla-hum (3)

Glosa

REL.M.PL negar-3PL.PST CONJ apartar-3P.PST PRP senda.M.SG Dios extraviar-3SG.PST obra-POSS.M.3PL

CONJ REL.M.PL creer-3PL.PST CONJ hacer-3PL.PST ART-puridades.F.PL CONJ creer.3PL.PST PRP-REL descender-3SG.PST PRP Muhammed CONJ-PRON.M.3SG ART-verdad.M.SG PRP Señor-POSS.M.3PL negar-3SG.PST PRP-PRON.M.3PL maldad-POSS.M.3PL CONJ conciliar-3SG.PST espíritu-POSS.M.3PL

DEM.M.SG PRP-ACC REL.M.PL negar-3PL.PST seguir-3PL.PST ART-falso.M.SG CONJ CONJ-ACC REL.M.PL creer-3PL.PST seguir-3PL.PST ART-verdad.M.SG PRP Señor-POSS.M.3PL PRP-DEM proponer-3SG.PRS Dios PRP-ART-gente.M.PL ejemplo-POSS.M.3PL

Observación del *tafsīr*
En este *maṯal* se presenta y relacionan el bien y el mal con los creyentes y los infieles.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	1 A quienes no crean y aparten a otros del camino de Dios, Él les invalidará sus obras. 2 En cambio, borrará las malas obras y mejorará la condición de quienes hayan creído, obrado bien y creído en la revelación hecha a Mahoma, la cual es la Verdad que viene de su* Señor. 3 Esto es así porque los infieles siguen lo falso, mientras que los creyentes siguen la Verdad venida de su Señor. Así es como Dios los* pone como ejemplo* a los hombres. 2 'Su' de ellos. 3 A los infieles y creyentes mencionados en estas tres primeras aleyas.– V. 'ejemplo' en el Glosario.
TM[2]	Él hará que se pierdan las obras de quienes no son creyentes y ponen obstáculos en el camino de Dios.[2] (1) Y Él ocultará los malos actos y corregirá la situación de quienes son creyentes, hacen buenas obras y creen en lo que se hizo descender sobre Muḥammad, que es la Verdad que procede de su Señor. (2) Eso es porque quienes no creen siguen lo que es falso y quienes creen siguen la Verdad que viene de su Señor. Así es como Dios explica a los seres humanos su situación. (3) [2] Según algunos exegetas: "Que ponen dificultades para que la gente pueda seguir el Islam", según otros: "Que tratan de impedir que la gente acceda a la fe en aquello que el Profeta les recita", es decir, fe en la existencia de un solo Dios y en Su mensaje. *Al-Mīzān,* t. XVIII, p. 341.
TM[3]	(1) Los que se niegan a creer y desvían del camino de Allah; Él hará que sus obras se pierdan. (2) Pero los que creen, llevan a cabo las acciones de bien y creen en lo que se le ha hecho descender a Muhammad, que es la verdad que viene de su Señor, Él les ocultará sus malas acciones y mejorará lo que surja en sus corazones. (3) Eso es porque los que se niegan a creer siguen lo falso, mientras que los que creen, siguen la verdad procedente de su Señor. Así es como Allah llama la atención de los hombres con ejemplos que hablan de ellos mismos.
TM[4]	1 Los que no creen y apartan [a otros] del camino de Alá, extraviará [Alá] sus obras. 2 Y los que creen y hacen las puridades y creen en lo que fue bajado sobre Mohammed, y es la verdad de su Señor, se desentenderá, de sus maldades y conciliará su espíritu. 3 Esto porque los que no creen, siguen lo vano; y los que creen, siguen la verdad de su Señor. Así propone Alá a los hombres sus ejemplos.

a) ṣ-ṣaliḥāti:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	bien	buenas	bien	puridades
T	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida + equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este término procede de la raíz *ṣ-l-ḥ* que significa según el diccionario de Cortés, "ser bueno", "ser justo". En esta aleya, aparece en forma de sustantivo en plural. Cortés, González y Melara han optado por una formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción ya que "bien" y "bueno" son sinónimos y tienen en común, la "voluntariedad", "justicia" y la "bondad", rasgos presentes en el término origen. Igualmente, Cortés ha cambiado la categoría gramatical del término y pasa de sustantivo a adverbio (trasposición). Por su parte, Cansinos ha preferido usar otro término que hace referencia a la cualidad de "puro" sin que suponga la "bondad" o la "justicia", pero que sí implica la "voluntariedad". Consideramos que se trata, por tanto, de una formulación convalidativa porque funciona en el contexto aunque no posee todos los matices del árabe (particularización). Más adelante, aparecerá de nuevo esta raíz pero esta vez como verbo, *āṣlaḥa.*

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	mejorará	mejorará	mejorará	conciliará

En este caso, de nuevo los tres primeros coinciden en una formulación establecida o equivalencia mientras que Cansinos opta por un sinónimo más concreto que contiene otros matices que el árabe no posee. "Conciliar" según el *DRAE* es "componer y ajustar los ánimos de quienes estaban opuestos entre sí". La elección de este término probablemente responda a la exégesis consultada, entendiendo que el alma ha estado perdida y confusa, por lo que esta acción ayuda a "encontrar" la verdad. Sin embargo, obvia algunas características relevantes del verbo árabe tal como la "superación" y la "fuerza" personal para "hacer mejor" tu propio ser. De este modo, consideramos que "conciliar" es una formulación convalidativa porque es una opción válida en este contexto pero a su vez, carece de los matices del árabe y además contiene otros que limitan su significado (particularización).

b) bāla-hum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	condición	situación	lo que surja en sus corazones	su espíritu
T	inversión+ formulación convalidativa+ particularización+ omisión	inversión+ formulación establecida+ equivalencia + omisión	adición+ paráfrasis+ traducción exegética	traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización

Para este término, existen tantas propuestas como traductores. *Bāl* significa según el diccionario de Cortés, "situación" o "estado" en el que se encuentra el ser humano. Hace referencia normalmente a la situación mental, al ánimo o a la imaginación. Según esto, González han preferido usar una equivalencia o formulación establecida, omitiendo el pronombre y alterando el orden de la frase, o en otras palabras, cambiando la situación de este término (inversión) con objeto de naturalizar la traducción. Cortés, recurre a un término más específico (particularización). Respecto a Melara, ha optado por adiciones para crear una paráfrasis explicativa en base a la exégesis consultada. Y finalmente, Cansinos recurre a una particularización puesto que traduce por "espíritu". Esta propuesta es válida en el contexto (formulación convalidativa), pero limita el significado de la aleya ya que "focaliza" esta "condición" al "espíritu", en definitiva, usa un término más concreto.

***Maṯal* 35: Corán, 47. 15-6**

مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ
لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ
وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ كَمَنْ هُوَ خَٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ وَسُقُوا۟
مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴿١٥﴾
وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟
ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟
أَهْوَآءَهُمْ ﴿١٦﴾

Transcripción

mmaṯalu l-ŷannati l-latī ūaᶜida l-muttaqūna fī-hāa ᵓānhār^{un} mmin mmāaᵓ^{in} gayri ᵓāsin^{in} wa-ᵓānhār^{un} mmin llaban^{in} llam yatagayīar ṭaᶜmu-hu wa-ᵓānhār^{un} mmin jamr^{in} l-laḏḏat^{in} liš-šāribīna wa-ᵓānhār^{un} mmin ᶜasal^{in} mmuṣaffā wa-la-hum fī-hā min kulli ṯṯamarāti wa-magfirat^{un} mmin rrabbi-him ka-man hūa jālid^{un} fī n-nāri wa-suqū māaᵓ^{an} ḥamīm^{an} fa-qaṭṭaᶜa ᵓāmᶜāaᵓa-hum (15)

wa-min-hum mman yastamiᶜu ᵓīlay-ka ḥattāa ᵓīḏā jara-ŷū min ᶜindi-ka qālū lil-laḏīna ᵓūtū l-ᶜilma māḏā qāla ᵓānif^{an} ᵓūlāaᵓi-ka l-laḏīna ṭabaᶜa Allāhu ᶜalā qulūbi-him wa-ttabaᶜūu ᵓāhwāaᵓa-hum (16)

Glosa

semblanza.M.SG ART-jardín.F.SG REL.F.SG prometer-3SG.PST ART-temeroso.M.PL PRP-PRON.F.3SG río.F.PL PRP agua.M.SG NEG corruptible.M.SG CONJ río.F.PL PRP leche.M.SG NEG cambiar-3SG.PRS sabor-POSS.M.3SG CONJ río.F.PL PRP vino.M.SG delicia.F.SG PRP-ART-bebedor.M.PL CONJ río.F.PL PRP miel.M.SG puro.M.SG CONJ PRP-PRON.M.3PL PRP-PRON.F.3SG PRP todo.M.SG ART-fruta.F.PL CONJ perdón.F.SG PRP Señor-PRON.M.3PL PRP-REL PRON.M.3SG inmortal.M.SG PRP ART-fuego.F.SG CONJ dar-3PL.PST agua.M.SG hirviente.M.SG CONJ-cortar-3SG.PST entraña-POSS.M.3PL

CONJ PRP-PRON.M.3PL REL escuchar-3SG.PRS PRP-PRON.M.2SG hasta ADV salir-3PL.PST PRP ADV-PRON.M.2SG decir-3PL.PST PRP-REL.M.PL recibir-3PL.PST ART-conocimiento.M.SG INTG decir-3SG.PST ahora.M.SG DEM.M.PL REL.M.PL sellar-3SG.PST Dios PRP corazón-POSS.M.3PL CONJ seguir-3PL.PST deseo-POSS.M.3PL

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* se presenta una descripción del Jardín.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	15* Imagen del Jardín prometido a quienes temen a Dios: habrá en él arroyos de agua incorruptible, arroyos de leche de gusto inalterable, arroyos de vino*, delicia de los bebedores, arroyos de depurada miel. Tendrán en él toda clase de frutas y perdón de su Señor. ¿Serán como quienes están en el Fuego por toda la eternidad, a los que se da de beber agua muy caliente que les roe las entrañas? 16 De ellos* hay quienes* te* escuchan, pero, apenas salidos de tu casa, dicen a quienes* han recibido la Ciencia: «¿Qué es lo que acaba de decir?» Éstos son aquéllos cuyo corazón Dios ha sellado* y que siguen sus pasiones. [15] C 1335.– C 2219. [16] De los infieles.– los hipócritas.– A ti, Mahoma.– C 1627.– C 27.
TM[2]	Descripción del Jardín que ha sido prometido a los temerosos de Dios: En el hay ríos de agua fresca e incorruptible, ríos de leche cuyo sabor no varía, ríos de vino delicioso para quienes lo beben y ríos de miel pura. En él habría para ellos todo tipo de frutos y el perdón de su Señor. ¿Serán ellos como quien estará eternamente en el Fuego y recibirá para beber agua hirviente que le destrozará los intestinos? (15) Y, entre ellos, algunos te escuchan, pero cuando abandonan tu presencia dicen a quienes les ha sido dado el conocimiento. "Qué es lo que acaba de decir?" [5] Esos son a quienes Dios ha puesto un sello sobre sus corazones y que siguen sus propios deseos y pasiones. (16) [5] Es decir, "Entre los que no creen, algunos escuchan al Profeta recitar el Corán, pero cuando salen de su presencia dicen a quienes Dios ha dado conocimiento "Qué es lo que acaba de decir?" Algunos exegetas han dicho que su pregunta es en tono de burla, queriendo decir que no se le entiende nada. Otros que, los no creyentes, ahogados en su orgullo y soberbia, no llegan a comprender el significado del mensaje divino; y otros, que lo dicen para quitar valor a las palabras del Profeta, queriendo indicar que sus palabras están llenas de falsedades y que nada significan. Y las tres opiniones reflejan parte de la verdad de su comportamiento. *Al-Mīzān*, t. XVIII, p. 365. Y la frase "*a quienes les ha sido dado el conocimiento*" es una referencia a los creyentes. *Nemuneh*, t. XXI, p. 447.
TM[3]	(15) Esta es la semblanza del Jardín prometido a los temerosos: Ríos de agua de inalterable olor, ríos de leche siempre del mismo sabor, ríos de

	vino, dulzor para los que beban, y ríos de miel pura. En él tendrán toda clase de frutos y perdón se su Señor. ¿Es lo mismo que quien será inmortal en el Fuego y se le dará de beber agua hirviendo que le destrozará los intestinos? (16) Y entre ellos los hay que te escuchan, pero cuando se van de tu lado les dicen a los que han recibido el conocimiento*: ¿Qué dice ahora? Éstos son aquellos a los que Allah les ha marcado el corazón y siguen el deseo. * [Se refiere a los Compañeros del Profeta, que Allah le dé Su gracia y paz, y según algunos comentaristas a alguno de ellos en articular, como Ibn'Abbás.]
TM[4]	16 Semblanza del *alchenna* que está prometido a los temerosos; en él, ríos de agua sin corrupción, y ríos de leche; no cambiará su sabor; y ríos de vino; una delicia para los bebedores. 17 Y ríos de miel clara; y tendrán en ellos todos los frutos y el perdón de su Señor. ¿[Es] lo mismo que quien es eterno en el luego, y son abrevados con agua hirviendo, que corta sus entrañas? 18 Y de ellos [los hay] que te escuchan hasta que, cuando salen de junto a ti, dicen a los que recibieron el saber: «¿Qué es lo que dice ahora?» Esos [son] los que selló Alá sobre sus corazones, y siguen sus caprichos.

a) gayri ʾāsin[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	incorruptible	fresca e incorruptible	inalterable olor	sin corrupción
T	condensación+ formulación funcional+ generalización+ omisión	adición+ ampliación+ formulación funcional+ generalización	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	traducción literal+ formulación funcional+ generalización

En árabe, *ʾāsin* procede de la raíz *ʾā-s-n* y es un término particular que forma parte del léxico del "agua". Según el diccionario de Cortés, significa "salobre" y "pútrido" pero su propuesta de traducción ha sido diferente. Tanto Cortés, como González o Cansinos usan un término procedente del verbo "corromper" entendido por "echar a perder, depravar, dañar, pudrir" y "oler mal" (*DRAE*). Como vemos, no es una característica propia del agua sino también de otros líquidos e incluso de los sólidos, por lo que se trata de una generalización o formulación funcional (sirve en el contexto pero

no se especifican detalles). Además, Cortés también une *gayri* con *ʾāsin* dando lugar a una condensación. Por su parte, González añade una característica más, "fresca" (adición) con objeto de hacer más claro el mensaje (ampliación). Y Cansinos, aunque lleva a cabo una traducción literal, usa "corrupción", término ambigüo porque, aunque procede de "corromper", contiene matices propios de otro contexto que confundiría al lector. Ahora bien, como hemos dicho, *ʾāsin* es una característica propia del agua y según el *tafsīr* de Qurṭubī, hace referencia al "mal olor" que desprende y expresa "parecido al olor del agua salada" y que no se puede beber. No obstante, no solo huele mal, sino que cambia su "color" y su "sabor" por lo que esta propuesta de Melara, "inalterable olor", es una traducción exegética y aunque sirva en este contexto (formulación convalidativa) no refleja las demás características como el mal sabor o color (particularización).

b) ṭaʿmu-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	gusto	sabor	sabor	sabor
T	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Según el diccionario de Cortés, este término puede ser tanto "gusto" como "sabor". Sin embargo, consideramos que existen matices relevantes y diferenciadores entre estos dos términos. Según el *DRAE*, "gusto" es el "sentido corporal con el que se perciben sustancias químicas disueltas, como las de los alimentos" y también hace referencia al "sabor que tienen las cosas". Respecto a "sabor" expresa "sensación que ciertos cuerpos producen en el órgano del gusto". Ante estas dos definiciones, la que más se acerca al contexto es "sabor", por lo que es una formulación establecida o equivalencia. "Gusto", opción de Cortés, sería una formulación funcional o generalización porque puede denominar tanto al "sentido" (que en árabe es *ḏauq*) como a la "sensación" (opción de los demás).

c) jamr^{in}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos

TR	vino	vino	vino	vino
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este término sigue suscitando interpretaciones y diferentes opiniones en la actualidad y, aunque todos han coincidido en su propuesta de traducción, nos gustaría verlo con más detalle. Según el diccionario de Cortés, este término tiene como equivalencias "vino", "licor" y "bebidas alcohólicas". Procede de la raíz *j-m-r* que significa "esconder" en su acepción más general y "fermentar" en la más específica. Si consultamos el *tafsīr* de Qurṭubī, podemos ver que se refiere al "producto que toquen las manos o lo pies". Teniendo en cuenta que el "vino" se hacía exprimiendo la uva con los pies, podríamos considerar que se trata de eso, es decir, sería una formulación establecida o equivalencia. Sin embargo, también comenta Qurṭubī que puede ser la "sustancia que se saca de la uva así como del dátil", detalle que ya no se corresponde con la definición de "vino" (producto) entendido como "licor alcohólico que se hace del zumo de las uvas exprimido, y cocido naturalmente por la fermentación" (*DRAE*). En ello nos hemos basado a la hora de razonar la propuesta de todos los traductores como una formulación convalidativa que es válida en el contexto pero que en cierto modo, está limitando su significado. Consideramos que el "vino" restringe su interpretación a un solo producto cuando en árabe, *jamr*^{in} es cualquier licor o sustancia alcohólica tanto actual como tradicional. No obstante, como ya hemos comentado, es un debate que sigue actualmente candente y constituye un punto de discusión entre los exégetas y sabios religiosos.

d) l-la<u>d</u><u>d</u>at^{in}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	delicia	delicioso	dulzor	delicia
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, es Melara quien marca la diferencia. Todos excepto él traducen por "delicia" entendido por "placer muy intenso del ánimo" (*DRAE*). En árabe, este término manifiesta una "sensación agradable", un sabor "rico" e "intenso" que hace que no

quieras dejar de tomarlo. No obstante, no proporciona detalles sobre cómo es el sabor, si es dulce, amargo o salado, porque todas estas características en buenas proporciones hacen que un producto sea "delicioso". Por ello, consideramos que la opción de Melara es una particularización ya que limita y especifica a un tipo de sabor, en este caso dulce aunque se adecúe al contexto (formulación convalidativa). Las demás propuestas son formulaciones establecidas o equivalencias.

e) š-šāribīna:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	bebedores	quienes lo beben	los que beban	bebedores
T	formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, hemos considerado que todas las propuestas son formulaciones establecidas o equivalencias aunque hayan recurrido a diferentes expresiones. *Š-r-b* es un término general que significa "beber" y en la forma que nos ocupa, alude tanto a la "persona que bebe" como al "bebedor", es decir, al sentido general o positivo del término así como a su connotación negativa o sentido específico. En español, "bebedor" contiene esta doble acepción, sin embargo, la más usada es la que hace referencia "al que abusa de bebidas alcohólicas". En este contexto, esta traducción suena rara puesto que hemos de observar el lugar donde se desarrolla. Hablamos del "paraíso" y se nos presenta una imagen en la que hay ríos de agua, leche y "vino". Por lo tanto, si traducimos por "bebedor" puede ser ambigüo porque podemos pensar en la sustancia alcohólica sin tener en cuenta que también hay leche y agua (que también son bebidas). Creemos que tanto González como Melara han querido evitar esta ambigüedad o connotaciones y por ello usan una paráfrasis transformando el sustantivo en forma verbal (trasposición).

f) mmuṣaffā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	depurada	pura	pura	clara

T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización

Este término, según el diccionario de Cortés, significa "claro", "puro", "limpio" que aplicado al contexto diríamos que solo la opción de González y Melara es una equivalencia o formulación establecida. Hace referencia a algo que está "libre de impurezas", que no se ha mezclado con nada, es decir, "puro". El adjetivo "claro" es un sinónimo que funciona en el contexto pero que es más general porque conlleva tanto "limpieza" como "pureza", por lo que la elección de Cansinos sería una formulación funcional o generalización. Respecto a la traducción de Cortés, "depurado" quiere decir "pulido, trabajado o elaborado cuidadosamente" (*DRAE*) lo cual no implica necesariamente que esté libre de mezclas o en estado puro por lo que se estaría particularizando el significado aunque funcione en el contexto (formulación convalidativa).

g) wa-suqū:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	da de beber	recibirá para beber	dará de beber	son abrevados
T	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ modulación+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En este caso, todos a excepción de Cansinos han recurrido a una paráfrasis obligatoria como técnica de traducción. *S-q-ī* significa "dar de beber" (formulación establecida o equivalencia) tanto a las plantas, como a las personas y a los animales. Por ello, consideramos que Cansinos ha limitado el significado porque usa un verbo específico (particularización) que se aplica principalmente al ganado, por lo que es una formulación convalidativa. Finalmente, González cambia el punto de vista de la aleya porque cambia la persona que realiza la acción y por ello usa "recibir" en lugar de "dar" (modulación).

h) ḥamīm^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	muy caliente	hirviente	hirviendo	hirviendo
T	adición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

Este término procede de la raíz *ḥ-m-m*, general y que significa "calentar". Teniendo en cuenta esto, Cortés opta por una formulación establecida o equivalencia aunque, consciente del matiz intenso del árabe, añade un adverbio, "muy" (adición), lo cual enfatiza y refuerza el significado. Ahora bien, los demás han traducido por "hervir" teniendo en cuenta el *tafsīr* de Qurṭubī, por ejemplo. Sin embargo, aunque funcione en este contexto (formulación convalidativa) creemos que limita el significado porque supone "producir burbujas por la acción del calor". De todas formas, también puede significar "arder o quemar", acciones que provocan una combustión, por lo que se estaría usando un término más concreto (particularización).

i) qaṭṭa^{ᶜ}a:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	roe	destrozará	destrozará	corta
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia

Este término procedente de la raíz *q-ṭ-^{ᶜ}a* que significa literalmente "cortar", la opción elegida por Cansinos (formulación establecida o equivalencia). Sin embargo, González y Melara han recurrido a una formulación funcional como técnica de traducción ya que "destrozar" se define como "despedazar, destruir o hacer trozos algo", lo cual lleva implícito el matiz de "cortar" pero no indica el modo, simplemente el resultado (generalización). En cuanto a la opción de Cortés, usa un término muy específico que limita el significado aunque evidentemente se use con sentido metafórico. "Roer" viene definido por el *DRAE* como "dicho de un animal: cortar

menuda y superficialmente, con los dientes u otros órganos bucales análogos, el alimento". De este modo, es una opción válida en el contexto (formulación convalidativa) pero de interpretación limitada (particularización).

j) āmᶜāaᵓa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	entrañas	intestinos	intestinos	entrañas
T	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización

En este caso, consideramos que la opción de González y Melara es una equivalencia o formulación establecida porque alude al "órgano" concreto mientras que "entrañas" puede hacer referencia a "cada uno de los órganos contenidos en las principales cavidades del cuerpo humano" así como a la "parte íntima o esencial de una cosas o un asunto". De este modo, consideramos que la propuesta de Cortés y Cansinos, aunque es "estéticamente" correcta, es más general y por lo tanto es también una formulación funcional.

k) l-ᶜilma:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Ciencia	conocimiento	conocimiento	saber
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización

En árabe, *ᶜilma* alude al "entendimiento", a "inteligencia natural o adquirida". Según esto, consideramos que la opción de González y Melara de nuevo es una equivalencia o formulación establecida. La elección de Cansinos es una formulación funcional o generalización porque "saber" tiene un sentido muy amplio ya que se alude a la "sabiduría" y a la "ciencia o facultad". Finalmente, Cortés opta por concretar más (particularización) y usa "ciencia" entendida como "conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento […]" donde impera el orden y funciona en el contexto pero no recoge el rasgo de "inteligencia natural" (formulación convalidativa).

l) ṭabaᶜa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ha sellado	ha puesto un sello	ha marcado	selló
T	formulación convalidativa+ particularización	adición+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *ṭabaᶜa*, de la raíz *ṭ-b-ᶜa*, significa "marcar" en su acepción más general. En este contexto, se alude a este rasgo general por lo que hemos considerado la opción de Melara formulación establecida o equivalencia ya que viene definida por el *DRAE* como "señalar algo con signos distintos". Por su parte, Cortés, González y Cansinos son más concretos ya que han recurrido a "sellar" o "poner un sello" (formulaciones convalidativas) que sugieren matices concretos y limitan su significado (particularización). Además, González completa aún más el significado a través del verbo "poner" (adición), lo cual sugiere una única interpretación.

m) ᵓāhwāaᵓa-hum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	sus pasiones	sus propios deseos y pasiones	el deseo	sus caprichos
T	formulación convalidativa+ particularización	adición+ ampliación+ formulación convalidativa+ particularización	omisión+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En este caso, observamos cómo los traductores han optado por diversos términos sinónimos pero con matices relevantes. "Deseo", según el *DRAE* es "movimiento afectivo hacia algo que se apetece objeto de deseo". Se trata de una acción voluntaria y por gusto al igual que *ᵓāhwāaᵓa*. Sin embargo, "pasión" es un sentimiento más "fuerte", no siempre "controlable", características importantes que hemos de tener en cuenta porque particularizan el significado. Según lo anterior, Melara es el único que opta por una formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción aunque omite el

posesivo. González amplía su significado a través de la adición de dos elementos, uno enfático ("propio") y otro adicional ("pasión") con objeto de completar el significado que a su vez constituye una formulación convalidativa. Del mismo modo, Cortés también elige este último término como traducción. Y finalmente, Cansinos recurre a un término particular que aunque funciona en el contexto (formulación convalidativa), contiene matices como la "arbitrariedad", lo cual limita su significado (particularización).

***Maṯal* 36: Corán, 48. 29**

مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ
رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم
مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ
أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ
لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم
مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾

Transcripción

mmuḥammad^{un} rrasūlu Allāhi wal-laḏīna ma^{c}a-hu ^{ɔ}āšiddāa^{ɔ}u ^{c}alā l-kuffāri ruḥamāa^{ɔ}u bayna-hum tarā-hum rukka^{can} suŷŷad^{an} yabtagūna faḍl^{an} mmina Allāhi wa-riḍwā-n^{an} sīmā-hum fī ūŷūhi-him mmin ^{ɔ}āṯari s-suŷūdi ḏālika maṯalu-hum fī t-tawrāti wa-maṯalu-hum fī l-^{ɔ}īnŷīli ka-zar^{cin} ^{ɔ}ājraŷa šaṭ^{ɔ}a-hu fa-^{ɔ}āzara-hu fa-staglaẓa fa-stawā ^{c}alā sūqi-hi yu^{c}ŷibu z-zurrā^{c}a lī-yagīẓa bi-himu l-kuffāra wa^{c}ada Allāhu l-laḏīna ^{ɔ}āmanū wa-^{c}amilū ṣ-ṣāliḥāti min-hum mmagfirat^{an} wa-^{ɔ}āŷar^{an} ^{c}aẓīmā (29)

Glosa

Muhammed mensajero.M.SG Dios CONJ REL.M.PL ADV-POSS.M.3SG severo.M.PL PRP ART-incrédulo.M.PL cariñoso.M.PL ADV-PRON.M.3PL ver-2SG.PRS-PRON.M.3PL inclinado.M.PL postrado.M.PL buscar-3PL.PRS favor.M.SG PRP Dios CONJ satisfacción.M.SG señal-POSS.M.3PL PRP rostro-POSS.M.3PL PRP huella.M.SG ART-prosternación.M.PL DEM semblanza-POSS.M.3PL PRP ART-Torah CONJ semblanza-POSS.M.3PL PRP ART-Inchil PRP-simiente.M.SG germinar-3SG.PST brote-POSS.M.3SG CONJ-crecer-3SG.PST CONJ-fortalecer-3SG.PST PRP tallo-POSS.M.3SG gustar-3SG.PRS ART-sembrador.M.PL PRP-irritar-3SG.PRS PRP-PRON.M.3PL ART-incrédulo.M.PL prometer-3SG.PST Dios REL.M.PL creer-3PL.PST CONJ hacer-3PL.PST ART-bien.F.PL PRP-PRON.M.3PL perdón.F.SG CONJ galardón.M.SG grande.M.SG

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* hace referencia a los verdaderos compañeros del Profeta así como sus cualidades para que llegue a tomarse como ejemplo a seguir.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	29 Mahoma es el Enviado de Dios*. Quienes están con él son severos con los infieles y cariñosos entre sí. Se los ve inclinados o prosternados, buscando favor de Dios y satisfacerle. Se les nota en el rostro que se prosternan*.Tal es su imagen en la *Tora**. Y en el *Evangelio** se los compara con una semilla que, habiendo germinado, fortifica su brote y éste crece y se yergue en el tallo, constituyendo la alegría del sembrador, para terminar irritando* a los infieles por su* medio. A quienes de ellos crean y obren bien, Dios les ha prometido perdón y una magnífica recompensa. [29] Segunda parte de la profesión de fe en el islam. V. La primera parte en C 36.– Ocurre frecuentemente que en la frente del musulmán, que se prosterna al orar, se forma una callosidad de tanto apoyar aquélla en el suelo. Lit., 'Su señal está en su rostro de resultas de la prosternación'.– Pasaje o pasajes sin identificar.– Mt. 13 3-8, 31-32 Mc 4 3-9, 26-29, 30-32 Lc 8 4-8 13 18-19.– Sujeto: Dios. Lit., 'para irritar'. 'Para' es aquí preposición final de término, no de intención.– 'Su' de los creyentes.
TM[2]	Muḥammad el Mensajero de Dios y los que con él están son duros con los que tratan de ocultar la Vedad y misericordiosos entre ellos. Les verás inclinándose y prosternándose, buscando el favor de Dios y Su satisfacción. En sus rostros se perciben las señales por efecto de su prosternación. Así están descritos en la Torā y en el Evangelio. Son como un sembrado en el que germinan sus semillas, crecen y se ensanchan y fortalecen en su tallo, sorprendiendo a los sembradores. Y con ello Él enoja a los que no creen. Y Dios ha prometido a quienes de ellos[13] crean y realicen buenas obras, perdón y una recompensa inmensa. (29) [13] "*De ellos*" se refiere a quienes están con Muḥammad. *Al-Mīzān,* t. XVIII, p. 448.
TM[3]	(29) Muhammad es el Mensajero de Allah, los que están con él son duros con los incrédulos y compasivos entre ellos, los ves inclinados y postrados buscando favor de Allah y aceptación, y en sus caras llevan la huella de la postración; así son descritos en la Torá. Y su descripción en el Inyil es que son como una semilla que echa su brote, lo fortalece, cobra grosor y toma forma completa sobre su tallo maravillando a los sembradores. Para con ellos* indignar a los incrédulos. Allah ha prometido a los que de ellos crean y practiquen las acciones de bien un perdón y una enorme recompensa. * [Los Compañeros del profeta.]
TM[4]	29 Mohammad. Enviado de Alá a las que [están] con él [son] los más fuertes contra los infieles; apiadados entre ellos; los verás inclinados, postrados, buscando la gracia de Alá y su beneplácito. En sus rostros

	[hay] huellas de la adoración. Esta [es] su semblanza en la Torah y su semblanza en el *Inchil*; como simiente [que] echó sus brotes y creció y engrosó y se afirmó sobre su tallo; maravilló a los sembradores para enfurecer a los infieles. La promesa de Alá a los que creen y obran las rectitudes, de ellos [es] un perdón y un galardón grande[552.] [552] Véase, en el Nuevo Testamento, la parábola del grano de mostaza (Marc., IV, 30-32; Mateo, XIII, 31-32).

a) ʾāšiddāaʾu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	severo	duros	duros	fuertes
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización

En este caso, este raíz *š-d-d* supone ser "ser firme", "ser fuerte" "ser duro", es decir, es un término general que reune todas las características pero que en este contexto se alude a la "fortaleza" física, mental y espiritual. Todos han recurrido a términos adecuados al contexto pero concretos (particularización). Consideramos que "severo", la elección de Cortés por ejemplo, sería una formulación convalidativa porque solo refleja una dimensión, la parte psíquica o de carácter y, por ello, se limitan sus interpretaciones. Respecto a la elección de Melara y González, ocurre lo mismo ya que es un término que funciona pero más limitado en intepretaciones. Cansinos, sin embargo, prefiere un término general que englobe todas las características pero que en este caso no permite la identificación de los matices del árabe.

b) ruḥamāaʾu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	cariñosos	misericordiosos	compasivos	apiadados
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

La raíz de este término es *r-ḥ-m* y significa "ser clemente" o "ser misericordioso", dependiendo de la vocalización del término. Ha aparecido en aleyas anteriores, sin embargo, nos han resultado interesantes las traducciones propuestas en

este contexto concreto. En este caso, denomina a una cualidad personal de amor al prójimo, en lo bueno y en lo malo, que provoca un sentimiento de lástima ante las desgracias ajenas y en consecuencia, se preste ayuda y bondad. Consideramos que "misericordioso", "compasivo" y "apiadado" contienen todos esos matices aunque este último término tenga un marcado carácter cristiano. Tienen en común la "condolencia ajena", la "conmiseración" hacia quienes sufren y la realización de "actos de amor" hacia los demás. Por todo ello, consideramos que las propuestas de González, Melara y Cansinos son formulaciones establecidas o equivalencias porque el "motor" que lleva a hacer el bien es el amor a los demás. Respecto a la opción de Cortés, refleja únicamente los matices de "amor al prójimo" pero no necesariamente movidos por la "compasión" (característica esencial) por lo que sería una formulación convalidativa.

c) rukka$^{\subset an}$:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	inclinados	inclinados	inclinados	inclinados
T	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

Nos encontramos ante uno de esos términos marcados culturalmente y de difícil traducción porque está íntimamente relacionado con la religión y la cultura islámica. *rukka*$^{\subset an}$ es una posición que adquiere el musulmán para rezar. Se trata, según la explicación ofrecida en el diccionario de Cortés, de una "postura durante la oración de inclinación de la cabeza con las palmas de las manos descansado en las rodillas". En español, no existe un término específico para denominar esta acción. Debido a ello, los traductores en este caso han recurrido a una generalización con "inclinarse". Este término no especifica ni la posición de las manos ni que la inclinación debe tener unos noventa grados (formulación funcional o generalización).

d) suŷŷad^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	prosternados	prosternándose	postrados	postrados
T	formulación convalidativa+	formulación convalidativa+	formulación establecida+	formulación establecida+

	particularización	particularización	equivalencia	equivalencia

Suŷŷad[an] guarda relación con el término anterior. Se trata de otra postura que adquiere el musulmán durante la oración en la que, de rodillas, apoya la frente en el suelo. Aparentemente, "postrarse" y "prosternarse" son iguales. No obstante, existen matices relevantes que pueden marcar la diferencia. Según el *DRAE*, "prosternarse" es "arrodillarse o inclinarse por respeto" mientras que "postrarse" es "arrodillarse o ponerse a los pies de alguien, humillándose o en señal de respeto, veneración o ruego". Si observamos las dos definiciones, la última sería la que más se acerca a nuestro término objeto de estudio porque coincide tanto en la "posición" como en el "objeto": respeto, veneración o humillación (formulación establecida o equivalencia). Por su parte, la opción de Cortés y González solo coincide en la posición (aunque también puede ser una "leve inclinación") pero no en el "objeto" (solo por respeto). De este modo, consideramos que se está particularizando el significado (particularización) aunque esta opción permita una imagen mental de la acción y su compresión (formulación convalidativa).

e) faḍl[an]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	favor	favor	favor	gracia
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Según el *DRAE*, "favor" es "ayuda, socorro que se concede a alguien" así como "honra, beneficio". Por su parte, "gracia" se define como "don a favor que se hace sin merecimiento particular, concesión gratuita" o también, en otra acepción "benevolencia". En árabe, *faḍl*[an] es la "ayuda" que se le presta a alguien, el "beneficio" o la "honra" pero no especifica si lo merece o no. De este modo, la propuesta de Cortés, González y Melara es una formulación establecida o equivalencia mientras que Cansinos recurre a un término más concreto que limita y especifica su significado (particularización) pero que permite la comprensión del mismo (formulación convalidativa).

f) sīmā-hum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se les nota	se perciben	llevan	[hay]
T	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización+ nota al pie	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización+ omisión	omisión+ adición+ formulación funcional+ generalización

En este caso, todos los traductores han coincidido en usar la trasposición como técnica principal de traducción. Han convertido un sustantivo en una forma verbal con objeto de naturalizar la frase. Cortés ha traducido por "notar" y González por "percibir", ambas propuestas sinónimas (formulaciones convalidativas) pero que a su vez, limitan el significado a "sensaciones" (particularización) prescindiendo de la parte física que se observa en este contexto (particularización). *Sīmā-hum* es el semblante, el aspecto de alguien e igualmente representa la "marca" que puede aparece en la frente por el contacto con el suelo durante la oración. Gómez (2009) ofrece más detalles al respecto: "roncha que el musulmán pío luce en el centro de la frente". Comenta que suele salir de la asiduidad en la oración o del roce de la frente con la piedrecilla procedente de lugares santos que provoca una callosidad hecho que no ocurre siempre. Por ello, en ocasiones se asocia al islamismo más extremo.

Así pues, Cortés añade una nota al pie donde ofrece la traducción literal. Respecto a la traducción de Melara, "llevar", es un término general (formulación funcional o generalización) y omite el pronombre *–hum*. En la misma línea, Cansinos no solo omite el pronombre sino que omite el término entero y lo transforma en un verbo general, impersonal despojado de matices, "hay" (generalización).

g) mmin ʾāṯari:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	-	las señalas por efecto	la huella	huellas
T	omisión+ sustracción	formulación convalidativa+ particularización + adición+	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

		paráfrasis+ compensación		

Según el diccionario de Cortés, la expresión *mmin ʾāṯari* significa "como resultado de". Ahora bien, *ʾāṯari* es la "huella" entendida como "resultado", "lo que deja algo o alguien", que en este caso, sería la "postración" la que provoca tal resultado. De este modo, Cansinos y Melara optan por una formulación establecida o equivalencia porque "huella" refleja la consecuencia. Respecto a González, usa un sinónimo que funciona en el contexto, "señal" (formulación convalidativa) pero que no contiene el matiz de resultado en su significado, por lo que sería a su vez una particularización. Por eso, usa también una adición "por efecto" para compensar la pérdida de matices con su traducción lo que convierte a toda su propuesta en una paráfrasis. Cortés omite esta expresión, quizás con objeto de hacer la frase más natural y lograr una mayor compresión, pero en palabras de Nida estaríamos hablando de una sustracción porque se quita parte del texto original para evitar repeticiones.

h) l-ʾīnŷīli:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	Evangelio	Evangelio	Inyil	*Inchil*
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	transcripción fonética+ préstamo	transcripción fonética+ préstamo

Tanto Cortés como González han recurrido a una equivalencia o formulación establecida al traducir por "evangelio" entendido como "historia, doctrina y milagros de Jesucristo, contenida en los cuatro relatos que llevan el nombre de los cuatro evangelistas y que componen el primer libro canónico del Nuevo Testamento", según expresa el *DRAE*. El diccionario de la Biblia expresa al respecto "escritos cristianos antiguos en los que se relatan las palabras y los hechos del señor; a saber, los evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan". Ahora bien, Melara y Cansinos han preferido una transcripción fonética o préstamo puesto que dejan el término tal y como aparece en el original pero en caracteres latinos, optando por diferentes formas de trascribirlos.

i) šaṭ̓a-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	su brote	semillas	su brote	sus brotes
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En árabe, *šaṭ̓a-hu*, de la raíz *š-ṭ-̓a*, denomina las primeras manifestaciones visibles de lo que se ha sembrado en otro tiempo. Su equivalencia sería "brote" ya que según el *DRAE*, es un "pimpollo o renuevo que empieza a desarrollarse". Este término ha sido el elegido por Melara, Cortés y Cansinos como propuesta de traducción (formulación establecida o equivalencia). Respecto a la traducción de González, en primer lugar, omite el pronombre y traduce por "semillas". Este término no implica que se pueda observar fácilmente, en otras palabras, no lleva implícito que se vea a simple vista, por lo que limitaría su significado (particularización) aunque se adapte al contexto y permita su comprensión (formulación convalidativa).

j) fa-̓āzara-hu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	fortifica	crecen	lo fortalece	creció
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización+ omisión+ sustracción	formulación establecida+ equivalencia+ inversión	formulación funcional+ generalización+ omisión+ sustracción

En árabe, *̓āzara* es un verbo en su forma IV que significa "hacer más fuerte" o "fortalecer" y cuya raíz es *̓ā-z-r*. Según esto, Cortés y Melara son los únicos que han elegido una formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción. Además, Melara invierte el orden y lo sitúa a antes del verbo para darle más naturalidad. Por su parte, González y Cansinos optan por la omisión o sustracción del pronombre así como por un verbo funcional "crecer" que lleva implícito un aumento de tamaño y con ello, su fortalecimiento pero no lo expresa directamente sino que el verbo contiene estos matices porque es más general (formulación funcional o generalización).

k) staglaẓa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	crece	ensancha	cobra grosor	engrosó
T	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización	adición+ paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este verbo guarda relación con un término anterior (*šaṭ ̄a-hu*) puesto que se especifica cómo evoluciona el "brote". Aparece en forma X y significa en su acepción más general "ponerse más denso". Concretamente en esta forma es "hacerse más gordo", "aumentar su volumen". Según lo anterior, Cortés opta por una generalización ya que "crecer", como dijimos, lleva implícito un aumento de tamaño, de peso y de volumen (formulación funcional o generalización). Por su parte, González particulariza su significado ya que usa "ensanchar", término que implica un aumento solo en un sentido, a lo ancho. Esta propuesta es válida en el contexto y permite su comprensión (formulación convalidativa). Finalmente, Melara y Cansinos usan una formulación establecida o equivalencia aunque a través de diferentes recursos ya que Melara, por ejemplo, añade "cobrar" (adición), lo que convierte su opción además en una paráfrasis.

l) yuʿŷibu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	constituyendo la alegría	sorprendiendo	maravillando	maravilló
T	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este término árabe, procedente de la raíz *ʿu-ŷ-b,* significa en su acepción más general "gustar". Sin embargo, aquí aparece en forma IV, lo cual implica una "intención", por lo que se suele traducir por "admirar" o "maravillar". Teniendo en

cuenta esto, Melara y Cansinos han preferido usar una formulación establecida o equivalencia traduciendo por "maravillar". González, por su parte, ha usado un término más general, "sorprender" (formulación funcional), ya que esta acción no implica que sea para bien (una sorpresa puede ser desagradable), matiz imprescindible que contiene el término árabe (generalización). Finalmente, Cortés lleva a cabo una paráfrasis a través de la adición de un verbo soporte, "constituir". La paráfrasis limita el sentido porque refleja solo parte de sus matices: con "alegría" se refleja lo "bueno", "positivo" pero se prescinde del factor "sorpresa", por lo que sería una particularización aunque la propuesta se adapte y funcione en el contexto (formulación convalidativa).

m) lī-yagīẓa:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	para terminar irritando	Él enoja	para […] indignar	para enfurecer
T	adición+ paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	formulación convalidativa+ particularización+ explicitación	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este término procede de la raíz *ga-y-ẓ* que según el diccionario de Cortés significa "irritar". Corriente dice "enojar, irritar, ofender". En árabe, se trata del nivel más alto del enfado o del enojo. Aparece en momentos de tensión en los que "hierve" la sangre y se tienen sentimientos de "venganza", "despecho", "furia", etc. En español se podría decir que el nivel más alto de enfado se correspondería con la "ira". Sin embargo, dado que no existe un verbo procedente de este lexema, se consideraría que "irritar" (opción de Cortés) es la equivalencia o formulación establecida atendiendo a la definición del *DRAE*, "hacer sentir ira". Cortés también añade una nota al pie donde, además de proponer la traducción literal, detalla que la preposición precedente no es "intención" sino "final de término". Esto explicaría su adición ("terminar") que convierte a su propuesta completa en una paráfrasis explicativa. Respecto a los demás traductores, han optado por sinónimos que funcionan en el contexto y que permiten la comprensión de la aleya (formulación convalidativa) pero no están en el nivel más alto en su gradación. Finalmente, González especifica quién es el sujeto (explicitación) para evitar cualquier atisbo de duda.

n) ᶜaẓīmā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	magnífica	inmensa	enorme	grande
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, ᶜ*aẓīmā* procede de la raíz trilítera ᶜ*a-ẓ-m* que, según Cortés, significa a grandes rasgos "ser grandioso". Corriente expone "grande, magno, inmenso, fuerte, corpulento". Sin embargo, este término conlleva varias características relevantes ("abundancia", "excelencia", "excesivo", "difícil de medir" y "bueno"). En cuanto a las propuestas traductológicas, cada uno de ellos ha recurrido a un término diferente. Cortés, Melara y Cansinos optan por términos concretos (particularización) que no recogen todos los matices del árabe. "Magnífico" alude a la "excelencia" "enorme" a su "abundancia" y "grande" al tamaño. Consideramos que todas estas opciones son válidas en el contexto y permiten su comprensión (formulaciones convalidativas). Por su parte, González prefiere usar "inmenso", una formulación establecida o equivalencia ya que coincide con la definición del *DRAE*: "muy grande, muy difícil de medir o contar". Con ello, se está aludiendo al tamaño, a la abundancia y lleva implícito el matiz de "excelente", puesto que posee connotaciones positivas.

***Maṯal* 37: Corán, 57. 20**

ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ
فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ
فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ
ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ ٢٠

Transcripción

ᶜlamūu ᵓīnna-mā l-ḥayātu d-dunyā laᶜib^{un} wa-lahw^{un} wa-zīnat^{un} wa-tafājuru^{m} bayna-kum wa-takāṯur^{un} fī l-ᵓāmwāli wal-ᵓāwlādi ka-maṯali gayṯ^{in} ᵓāᶜŷaba l-kuffāra nabātu-hu ṯumma yahīŷu fa-tarā-hu muṣfarr^{an} ṯumma yakūnu ḥuṭām^{an} wa-fī l-ᵓājirati ᶜaḏāb^{un} šadīd^{un} wa-magfirat^{un} mmina Allāhi wa-riḍwān^{un} wa-mā l-ḥayātu d-dunyāa ᵓīllā matāᶜu l-gurūr (20)

Glosa

saber-2PL.IMP ACC-REL ART-vida.F.SG ART-mundo.F.SG juego.M.SG CONJ diversión.M.SG CONJ gala.F.SG CONJ vanagloria.M.SG ADV-PRON.M.2PL CONJ aumento.M.SG PRP ART-hacienda.F.PL CONJ ART-hijo.M.PL PRP-semejanza.M.SG lluvia.M.SG alegrar-3SG.PST ART-incrédulo.M.PL planta-POSS.M.3SG CONJ marchitarse-3SG.PRS CONJ-ver-2SG.PRS-PRON.M.3SG amarillenta.M.SG CONJ ser-3SG.PRS seco.M.SG CONJ PRP ART-Otra.F.SG castigo.M.SG severo.M.SG CONJ perdón.F.SG PRP Dios CONJ beneplácito.M.SG CONJ NEG ART-vida.F.SG ART-mundo.F.SG sino usufructo.M.SG ART-falaz.M.SG

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* es una descripción de la vida de este mundo.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	20 ¡Sabed que la vida de acá es juego, distracción* y ornato, rivalidad en jactancia, afán de más hacienda, de más hijos! Es* como un chaparrón: la vegetación resultante alegra a los sembradores, pero luego se marchita y ves que amarillea; luego, se convierte en paja seca. En la otra vida habrá castigo severo* y perdón y satisfacción de Dios*,

	mientras que la vida de acá no es más que falaz disfrute. [20] C 632.– Esta vida.– Para los infieles.– Para los fieles.
TM[2]	Sabed que la vida de este mundo no es más que juego y distracción sin sentido y apariencia y orgullo entre vosotros por el mayor número de bienes e hijos. Es como la lluvia. El agricultor se impresiona de la vegetación que hace surgir, luego, continúa su proceso y ves cómo amarillea y luego se torna pasto seco. Y en la Otra Vida hay castigo severo y también perdón y satisfacción de Dios[10]. Y la vida de este mundo no es más que el disfrute temporal de la vanidad. (20) [10] Y ha citado antes el perdón que la satisfacción para indicar que quien quiera obtener la satisfacción divina debe antes purificarse mediante Su perdón. En este versículo, además, califica el perdón como un don de Dios, pero no así el castigo. Con ello indica que la naturaleza divina es el perdón y que el castigo se lo origina la propia persona con sus comportamientos inadecuados. *Al-Mīzān,* t. XIX, p. 290.
TM[3]	(20) Sabed que la vida del mundo es en realidad juego y distracción, así como apariencia, jactancia entre vosotros y rivalidad en riqueza e hijos. Es como una lluvia que admira a los sembradores por las plantas que genera, pero que después se secan y las ves amarillentas hasta convertirse en deshecho. En la Última Vida habrá un duro castigo, y también perdón de Allah y beneplácito. La vida del mundo no es más que el disfrute del engaño.
TM[4]	19 Sabed que la vida del mundo [es] un juego y una diversión; y gala y vanagloria entre vosotros, y aumento de las haciendas y los hijos [es] como lluvia; alegran a los infieles sus plantas y luego se agostan, y las verán amarillentas y luego se secan; y en la otra [vida habrá] un castigo fuerte. (20) Y un perdón de Alá y beneplácito. Y no [es] la vida del mundo sino usufructo falaz.

a) wa-lahw[un]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	distracción	distracción (sin sentido)	distracción	diversión
T	formulación establecida+ equivalencia+ nota al pie	adición+ ampliación+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

Este término deriva de la raíz *l-h-ā* que significa "distraerse" según el diccionario de Cortés. Denomina una acción que provoca un "distanciamiento" de Dios

porque el objeto es ocupar la mente. Teniendo en cuenta esto, Cortés, González y Melara usan "distracción" entendida como "cosa que atrae la atención apartándola de aquello a que está aplicada […] (*DRAE*), por lo que se trata de una formulación establecida o equivalencia. Cansinos prefiere un sinónimo más concreto, "diversión", (formulación convalidativa) que implica una "distracción" pero que no toda "distracción" es "diversión". De este modo, consideramos que también se trata de una particularización puesto que es mucho más concreta y limita su significado. Por último, Cortés completa además con una nota al pie que nos remite a otra aleya del Corán en donde se habla del mismo concepto.

b) tafājuru^{m}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	jactancia	orgullo	jactancia	vanagloria
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Tafājuru, procedente de la raíz *f-j-r*, significa en su acepción más general "estar orgulloso". Sin embargo, en esta forma sustantivada tiene un rasgo más concreto: indica "vanidad" y "arrogancia". Si observamos las opciones de los traductores, Cortés y Melara coinciden en su propuesta, "jactancia" entendida como "alabanza propia, desordenada y presuntuosa" (*DRAE*) o "decir o pensar con orgullo que se tiene cualidad, aunque no se tenga o aunque no merezca el enorgullecimiento" (María Moliner) lo cual se trata de una equivalencia o una formulación establecida. Por su parte, González prefiere usar un término más común (generalización) que se aplica a este contexto pero que no tiene porqué reflejar la "malicia" porque el "orgullo" no siempre es malo (según el el *DRAE*, "[…] a veces es disimulable por hacer de causas nobles y virtuosas") (formulación funcional). Finalmente, Cansinos opta también por "vanagloria", término que refleja, al igual que "jactancia" la estimación excesiva del propio ser o hacer, por lo que también lo hemos considerado una formulación establecida o equivalencia.

c) takāṯur^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos

TR	afán de	por el mayor número de	rivalidad	aumento
T	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

La raíz de este término *k-ṯ-r* ya ha aparecido en otros refranes con su significado más general, "ser mucho", "ser grande" o bien "ser inmenso". No obstante, aunque en este *maṯal* mantenga el mismo matiz de "grande", también incluye otro como es la "rivalidad". Es decir, *takāṯuru* implica una "excedencia en número" así como una "competencia" en cuanto a la cantidad. Ahora bien, los traductores solo han reflejado la mitad de su significado. Por ejemplo, Cortés con "afán de" refleja el "empeño" que podríamos entender como la cantidad pero no la "rivalidad". González (a través de una paráfrasis) y Cansinos reflejan solo la "cantidad" y Melara solo la "hostilidad". En definitiva, todas son formulaciones convalidativas porque sirven en el contexto pero no poseen un significado completo (particularización).

d) gayṯ^{in}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	chaparrón	lluvia	lluvia	lluvia
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

En árabe, *gayṯ^{in}* es "lluvia buena" para las plantas, beneficiosa y abundante pero no especifica su duración. Un "chaparrón" es una "lluvia recia de corta duración" que no siempre es favorable a las plantas por lo que Cortés estaría particularizando a un tipo de lluvia que si bien se puede usar en este contexto, es un término más concreto (formulación convalidativa). Los demás, González, Melara y Cansinos, optan por una formulación funcional al traducir por "lluvia" ya que no se especifica si es buena o mala como lo hace el árabe sino que se trata de un término general (generalización).

e) yahīŷu:

	Cortés	González	Melara	Cansinos

TR	se marchitan	continúan su proceso	se secan	se agostan
T	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, solo Cortés y Cansinos usan términos que reflejan los matices del árabe. *Yahīŷu*, de la raíz *h-ā-ŷ* significa en su acepción más general, "secarse". Es un proceso que conlleva tanto la "pérdida del jugo" de las plantas como el "cambio de color" por la incidencia del calor. "Secarse" y "agostar" implican que cambian de color (normalmente amarillean) así como la pérdida de cualquier líquido o jugo que posean. De este modo, consideramos ambas propuestas como formulaciones establecidas o equivalencias. Respecto a González, usa una paráfrasis general en la que no se atisba ningún rasgo que lleve implícito el árabe (formulación funcional) ya que se está generalizando el contexto (generalización). Por último, Cortés usa un término concreto, acción propia de las plantas ya que "marchitarse" es "quitar el jugo, la frescura a las flores, hierbas y otras cosas perdiendo vigor y lozanía". Es decir, aunque se pueda usar en el contexto (formulación convalidativa), no implica necesariamente un "cambio de color" puesto que como hemos visto, puede conllevar solo la pérdida del vigor, de la frescura (particularización).

f) muṣfarr^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	amarillea	amarillea	amarillentas	amarillentas
T	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	trasposición+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En este caso, todos los traductores han coincidido en su propuesta traductológica (formulación establecida o equivalencia) aunque a través de diferentes técnicas. Cortés y González cambian la categoría gramatical del término y pasa de sustantivo a verbo (trasposición). *Muṣfarr^{an,}* procede de la raíz, *ṣ-f-r* que en su acepción más general significa "estar vacío" o "chirriar" pero que en la forma IX indica la posesión del color "amarillear".

g) ḥuṭām^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	paja seca	pasto seco	desecho	se secan
T	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	trasposición+ formulación convalidativa+ particularización

En este caso, cada traductor ha recurrido a diferentes técnicas y propuestas para trasladar su significado. En árabe, *ḥuṭāma* significa "restos" "fragmentos", "trozos" con el sentido de "descomposición". Su raíz, *ḥ-ṭ-m* es "quebrar" o "descomponer" en su acepción más general. Corriente lo define como "quebrar, destrozar, triturar, romperse". En este contexto, el sustantivo pertinente alude a los trozos, a los pedacitos secos de las plantas que se obtienen después de desmenuzarlas, por ejemplo, con las manos. Teniendo en cuenta esto, Melara opta por "desecho", término general que alude a lo que queda, "al resto" pero no necesariamente procedente de la vegetación por lo que sería una formulación funcional o generalización. Cansinos prefiere convertirlo en verbo y para ello usa "secar" (formulación convalidativa) que no implica tampoco (por regla general) el matiz "quebradizo" del árabe ya que simplemente puede suponer una disminución en su tamaño (particularización). Respecto a las propuestas de Cortés y González son formulaciones convalidativas ya que se adaptan al contexto pero al mismo tiempo limitan su significado ya que son opciones muy concretas. Ambos usan una paráfrasis a través de la adición de "paja" y "pasto" que pretenden completar y reflejar los matices del árabe pero que concretan el contexto. "Pasto" hace referencia tanto al "lugar donde el ganado pasta" como a la "cosa que sirve para el sustento animal" mientras que "paja" alude solo al "cereal", por lo que las dos propuestas son también particularizaciones.

h) matā^{ᶜ}u:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	disfrute	disfrute temporal	disfrute	usufructo
T	formulación establecida+	adición+ paráfrasis+	formulación establecida+	formulación convalidativa+

	equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	equivalencia	particularización

Este término ya ha aparecido anteriormente con la acepción de "utensilio". Sin embargo, en este contexto, adquiere otro significado y hace referencia al "goce", a la "satisfacción", según el diccionario de Cortés. Consideramos que las propuestas de Cortés, González y Melara son formulaciones establecidas o equivalencias puesto que "disfrutar" viene definido por el *DRAE* como "percibir o gozar los productos y utilidades de algo", concepto que coincide con el término árabe. Además, González realiza una adición, por lo que su propuesta se convierte en una paráfrasis explicativa. Sin embargo, la opción de Cansinos es demasiado concreta. "Usufructo" hace referencia al "disfrute" de algo material. Este matiz no está necesariamente presente en *matāʿu* ya que puede aludir tanto a las cosas materiales como a las inmateriales tales como las fiestas, sexo, etc. De este modo, se trata de una formulación convalidativa porque funciona en el contexto pero debido a sus rasgos particulares, limita su significado.

i) l-gurūr:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	falaz	vanidad	engaño	falaz
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En árabe, *al-gurūr* de la raíz *g-r-r*, significa "inducir a error", "engañar" y "seducir", según el diccionario de Cortés. El diccionario de Corriente también expresa "engañar, seducir, engatusar". Se trata de un término que engloba de todo aquello que seduce al ser humano: riquezas, poder, lujuria, etc. Respecto a las propuestas traductológicas, cada uno ha usado un término diferente. Así pues Cortés y Cansinos optan por "falaz", definido por el *DRAE* como "que halaga y atrae con falsas apariencias"; González usa "vanidad", "vana representación, ilusión o ficción de la fantasía" (5ª acepción); "Engaño" como "acción y efecto de engañar" ("dar a la mentira apariencia de verdad"). Para poder entender este término hemos de tener en cuenta el referente, *l-ḥayātu d-dunyāa*. Es una característica de la vida, en la que se crean imágenes erróneas para seducir al ser humano. Normalmente, este término se aplica a *š-*

*šayṭānu***,** puesto que se considera el mayor “embaucador” y “seductor” de todos. Ahora bien, consideramos que las tres propuestas poseen un común denominador, la “falsedad” pero prescinde del matiz de “persuasión” que posee el árabe. Por ello, “falaz”, “vanidad” y “engaño” son formulaciones establecidas o equivalencias puesto que reflejan los matices del árabe y vierten el matiz principal del término.

***Maṯal* 38: Corán, 59. 14-6**

لَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوۡ مِن وَرَآءِ جُدُرِۭ
بَأۡسُهُم بَيۡنَهُمۡ شَدِيدٞۚ تَحۡسَبُهُمۡ جَمِيعٗا وَقُلُوبُهُمۡ شَتَّىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ
قَوۡمٞ لَّا يَعۡقِلُونَ ١٤
كَمَثَلِ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ قَرِيبٗاۖ ذَاقُواْ وَبَالَ أَمۡرِهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٥
كَمَثَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ إِذۡ قَالَ لِلۡإِنسَٰنِ ٱكۡفُرۡ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيٓءٞ
مِّنكَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٦

Transcripción

lā yuqātilūna-kum ŷamīᶜan ʾīllā fī qurāan mmuḥaṣṣanatin ʾāw min warāaʾi ŷuduriᵐ bāʾsu-hum bayna-hum šadīdun taḥsabu-hum ŷamīᶜan wa-qulūbu-hum šattā ḏālika bi-ʾānna-hum qawmun llā yaᶜqilūn (14)

ka-maṯali l-laḏīna min qabli-him qarīban ḏāqū wa-bāla ʾāmri-him wa-la-hum ᶜaḏābun ʾālīm (15)

ka-maṯali š-šayṭāni ʾīḏ qāla lil-ʾīnsāni kfur fa-lammā kafara qāla ʾīnnī barīiʾun mmin-ka ʾīnnīi ʾājāfu Allāha rabba l-ᶜalāmīn (16)

Glosa

NEG combatir-3PL.PRS-PRON.M.2PL junto.M.PL sino PRP aldea.F.PL fortificado.F.PL CONJ PRP ADV muralla.M.SG hostilidad-POSS.M.3PL ADV-PRON.M.3PL fuerte.M.SG creer-2SG.PRS-PRON.M.3PL unido.M.PL CONJ corazón-POSS.M.3PL desunido.F.PL DEM PRP-PRON.M.3PL pueblo.M.PL NEG reflexionar-3PL.PRS

PRP-semblanza.M.SG REL.M.PL PRP ADV-PRON.M.3PL cerca.M.SG gustar-3PL.PST gravedad.M.SG asunto-POSS.M.3PL CONJ PRP-PRON.M.3PL castigo.M.SG doloroso.M.SG

PRP-semblanza.M.SG ART-Satán ADV decir-3SG.PST PPR-ART-hombre.M.SG negar-2SG.IMP CONJ-ADV negar-3SG.PST decir-3SG.PST ACC-PRON.1SG inocente.M.SG PRP-PRON.M.2SG ACC-PRON.1SG temer-1SG.PRS Dios Señor.M.SG ART-mundo.M.PL

Observación del *tafsīr*

En este *maṯal* se pone de manifiesto la enemistad existente entre los infieles ante la adversidad.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	14 No combatirán unidos contra vosotros, sino en poblados fortificados o protegidos por murallas. Sus disensiones internas son profundas*. Los creéis unidos, pero sus corazones están desunidos. Es que son gente que no razona. 15 Como los* que fueron poco antes que ellos. Gustaron la gravedad de su conducta y tendrán un castigo doloroso. 16*. Como el Demonio cuando dijo al hombre: «¡No creas!». Y, cuando no creyó, dijo: «Yo no soy responsable de ti. Yo temo a Dios, Señor del universo». [14] Lit., 'Su valor entre ellos es fuerte'. [15] Los judíos medineses Banu Qaynuqá, que habían sido expulsados en abril de 624, un año antes que los Banu Nadir. O.i.: los infieles derrotados en Bader. [16] C 848.
TM[2]	No combatirán todos juntos contra vosotros excepto desde ciudades fortificadas o detrás de muros. Son muy valientes entre ellos. Tú calculas que están unidos, pero sus corazones están desunidos. Eso es porque son gente que no razona. (14) Son semejantes a los que hubo poco antes de ellos.[11] Probaron las malas consecuencias de su comportamiento y tendrán un castigo doloroso.[12] (15) Su ejemplo es semejante a cuando Satanás dice al ser humano: "¡No creas!" y cuando descree, dice: "En verdad, me aparto de ti. En verdad, yo temo a Dios, Señor del Universo". (16) [11] Se refiere a Banu Naḍir y les compara con los judíos de la tribu de Banu Qaynuqā, que eran otra de las tribus que vivían en Medina y que rompieron su pacto con los musulmanes tras la batalla de Badr, por lo cual el Mensajero les expulsó de Medina. Los hipócritas también les prometieron que hablarían con el Mensajero y no permitirían que les expulsase y ellos creyeron sus falsas promesas. *Al-Mīzān*, t. XIX, p. 368. [12] Es decir, "Probaron en esta vida las malas consecuencias de su comportamiento y en la Otra Vida les aguarda un castigo doloroso". *Al-Mīzān*, t. XIX, p. 368.
TM[3]	(14) No combatirán juntos contra vosotros a no ser desde aldeas fortificadas o detrás de murallas. Entre ellos hay una fuerte hostilidad, los crees unidos pero sus corazones están separados. Eso es porque son gente que no razona. 15) Se parecen a sus más cercanos precursores*. Gustaron las malas consecuencias de su asunto y tendrán un doloroso castigo. * [posible alusión a los judios derrotados antes que ellos, los banu

	Qaynuna o a los mismos Quraysh que fueron derrotados en Badr.] (16) Como el Shaytán cuando le dice al hombre: ¡Niégate a creer! Y cuando se ha negado a creer, le dice: Me desentiendo de ti, yo temo a Allah el Señor de los mundos.
TM[4]	14 No os atacarán todos, sino en alcoras fortificadas o desde detrás de baluartes. Su valor entre ellos [es] fuerte; los tenéis por justos; pero sus corazones [están] divididos. Esto [es] porque ellos [son] un pueblo que no reflexiona. 15 Como semblanza de los de antes de ellos[611]; pronto gustaron el fiasco de su asunto, y tendrán un castigo doloroso. 16 Como semblanza cuando dijo [Satán] al hombre: «No creas»; y cuando no creyó, dijo: «Yo soy inocente de ti; y, en verdad, temo a Alá, Señor de los mundos.» [611] Algunos ven en esta frase, un tanto ambigua, una alusión a los idólatras caídos en la batalla de Bedr.

a) lā yuqātilūna-kum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	no combatirán… contra vosotros	no combatirán… contra vosotros	no combatirán… contra vosotros	no os atacarán
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia+ inversión

Este verbo, procedente de la raíz trilítera *q-t-l*, significa a grandes rasgos "matar". Sin embargo, aparece en forma III en esta aleya, por lo que adquiere el matiz de "realización dirigida a otra persona", es decir, en este caso, "combatir". Todas las traducciones son formulaciones establecidas o equivalencias porque tanto "combatir" como "atacar" implican "acometer". Cansinos, además, cambia el orden del pronombre, el cual sitúa antes del verbo, probablemente con objeto de naturalizar la traducción. Los demás, por el contrario, prefieren la traducción literal y mantienen el orden sintáctico del árabe.

b) mmuḥaṣṣanat[in]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	fortificado	fortificado	fortificado	fortificado
T	formulación	formulación	formulación	formulación

	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia	establecida+ equivalencia

En árabe, este adjetivo derivado de la forma II, significa "hacer fuerte" el lugar donde se vive, reside o está habitualmente, es decir, implica una "intención" o "intensificación" de su raíz. Según esto, los cuatro han coincidido en usar la formulación establecida o equivalencia como técnica de traducción ("fortificar").

c) ŷuduri^{m}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	murallas	muros	murallas	baluartes
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Este término árabe alude a una "edificación" construida para resguardarse o simplemente para separar dos partes, de mediana altura. Se trata por tanto de una "pared" o "muro" o "tapia" cuyo cometido no se limita a servir de fortificación. Para el tipo de "construcción defensiva, pensada para guardar y proteger un lugar de la guerra o simplemente del enemigo", está el término *s-w-q*. Por lo tanto, consideramos que solo la opción de González es una equivalencia o formulación establecida porque corresponde con los matices del árabe. "Muralla", término elegido por Melara y Cortés es más concreto (particularización) y limita su significado aunque funcione en este contexto (formulación convalidativa). Finalmente, "baluarte" también es una formulación convalidativa ya que según el *DRAE* es "obra de fortificación que sobresale en el encuentro de dos cortinas o lienzos […], demasiados detalles que el árabe no refleja (particularización). Además, hay que tener en cuenta que en la aleya se habla de dónde van a combatirlo, en *qurā^{an} mmuḥaṣṣanat^{in}* (es decir, en "murallas" puesto que es la fortificación defensiva por excelencia) *ʾāw min warāaaʾi ŷudur* (en este caso, detrás de "muros, paredes o tapias").

d) šattā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	desunidos	desunidos	separados	divididos

T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este término árabe indica "separación" física así como "moral". Es decir, a causa de la discordia, de los problemas, de las diferencias, no son uno. Consideramos que "desunir", "separar" y "dividir" hacen referencia a este doble matiz porque suponen una fragmentación física (entre ellos) así como de opiniones (moral). De este modo, consideramos a todas las propuestas equivalencias o formulaciones establecidas.

e) ʾīnnī barīiʾun:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	yo no soy responsable	me desentiendo	me desentiendo	yo soy inocente
T	modulación+ formulación convalidativa+ particularización	omisión+ formulación convalidativa+ particularización	omisión+ formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Esta expresión contiene un acusativo *ʾinnī* que posee un matiz relevante ya que indica una "acusación particular" que debe ser resaltada. Solo Cortés y Cansinos lo traducen con un pronombre personal "yo" para enfatizar la acusación mientras que González y Melara lo omiten en favor de un verbo reflexivo. Cortés, además, lleva a cabo una modulación porque convierte una frase afirmativa en negativa, por lo que se cambia el punto de vista.

Respecto a *barīiʾun*, hace referencia a la "condición de inocencia" de alguien en contraposición a "culpable". Sin embargo, también contiene un matiz relevante: la mezcla de "candidez" y "maldad". Según esto, las propuestas traductológicas son varias. Melara y González optan por "desentenderse" que según el *DRAE* es "fingir que no se entiende algo, afectar ignorancia" pero que consideramos que no refleja todos los matices puesto que no observa la "candidez" en este caso (particularización). Cortés recurre a "ser responsable", sinónimo de "desentenderse" y que tampoco recoge la dualidad. Finalmente, Cansinos prefiere usar el término "inocente" que según el *DRAE* puede ser "libre de culpa", "cándido, sin malicia, fácil de engañar" y "que no daña, que no es nocivo". A simple vista, se acerca a *barīiʾun* pero es la "maldad" lo que le falta al

término para que su significado sea completo. Es resumen, todos reflejan parte del significado prescindiendo de algunos matices del árabe, por lo que son formulaciones convalidativas.

***Maṯal* 39: Corán, 59. 21**

لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ
خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Transcripción

law ʾānzal-nā hāḏā l-qurʾāna ʿalā ŷabal^{in} llaraʾāyta-hu jāši^{ʿan} mmutaṣaddi^{ʿan} mmin jašyati Allāhi wa-tilka l-ʾāmṯālu naḍribu-hā lin-nāsi laʿalla-hum yatafakkarūn (28)

Glosa

COND descender-1PL.PST DEM.M.SG ART-Corán PRP monte.M.SG EMPH-ver-2SG.PST-PRON.M.3SG humilde.M.SG hendido.M.SG PRP temor.F.SG Dios CONJ-DEM.F.PL ART-semblanza.F.PL poner-1PL.PRES-PRON.M.3PL PRP-ART-gente.M.PL ACC-PRON.M.3PL reflexionar-3PL.PRS

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* es una reflexión sobre las lecciones del Corán.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	21 Si hubiéramos hecho descender este *Corán* en una montaña, habrías visto a ésta humillarse y henderse por miedo a Dios. Proponemos a los hombres estos símiles. Quizás, así, reflexionen.
TM[2]	Si hiciera descender este Corán sobre una montaña, la verías humillarse y desmoronarse por temor a Dios. Estos son los ejemplos que ponemos a los seres humanos para que, quizás así, reflexionen. (21)
TM[3]	(21) Si le hubiéramos hecho descender este Corán a una montaña, la habrías visto humillada y partida en dos, por temor de Allah. Éstos son los ejemplos con los que llamamos la atención de los hombres para que puedan reflexionar.
TM[4]	21 Si hubiéramos hecho bajar este Alcorán sobre un monte, de fijo viéraslo humilde, hendido de temor de Alá; y esto [son] los símiles que pongo para las gentes, a ver si recapacitan.

a) jāši$^{\subset an}$:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	humillarse	humillarse	humillada	humilde
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Este término, procedente de la raíz *j-š-ᶜa,* significa en su acepción más general "ser humilde" o "someterse". En este caso, esta acepción coincide con la forma en la que aparece en esta aleya. Según lo anterior, todos han recurrido a una equivalencia o formulación establecida como técnica de traducción ("humillarse") aunque en diferentes formas (participio).

b) mmutaṣaddi$^{\subset an}$:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	henderse	desmoronarse	partida en dos	hendido
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización	paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia

Mmutaṣaddi$^{\subset an}$, procedente de la raíz *ṣ-d-ᶜa,* significa según el diccionario de Cortés, "henderse", "agrietarse". Señala una acción en la que se "daña" algo, produciendo una grieta pero que no llega a partirse. Teniendo en cuenta esto, la opción de Cortés y Cansinos sería una formulación establecida o equivalencia porque supone "abrir o rajar un cuerpo sólido sin dividirlo del todo". González usa el mismo verbo que para *š-q-q*, "desmoronarse", definido por el *DRAE* como "venirse a menos, irse destruyendo" y aunque funcione en el contexto (formulación convalidativa) puesto que guarda relación con "humillarse", añade información concreta (particularización) de la que carece el árabe. Por último, Melara traduce por una paráfrasis que, sin lugar a dudas, indica una separación real, por lo que sería más específico aunque funcione en este contexto (formulación convalidativa) y al mismo tiempo limitaría su significado (particularización).

c) jašyati Allāhi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	por miedo a Dios	por temor de Dios	por temor de Allah	de temor de Alá
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización	formulación convalidativa+ particularización

Para encontrar las diferencias entre "temor y "miedo" hemos de remitirnos al discurso religioso (véase *ma<u>t</u>al* 23). Como ya vimos, es más común hablar de "temor de Dios" que de "miedo a Dios" puesto que esta primera expresión viene incluso recogida en el *DRAE* ("miedo reverencial y respetuoso que se debe tener a Dios"). Sin embargo, observamos que el uso de "temor" y "miedo" es aleatorio Melara y Cansinos han preferido marcar esta diferencia a través del nombre propor parte de los traductores. En otras suras (véase Corán, 4. 77), todos recurren a "temer" como propuesta de traducción. No se hace ninguna distinción entre la traducción de jašya y de *jawf* ya que como hemos dicho, se intercambian las propuestas. El "temor" es espontáneo, no necesita ser enseñado mientras que el "miedo" puede ser por una experiencia previa, una perturbación o un recelo a que te suceda lo contrario a tus deseos. La expresión *jašyati Allāh,* supone a "temor" y "amor" al mismo tiempo por lo que no es fácil encontrar un equivalente que reúna estas dos características. Consideramos que todas las propuestas son formulaciones convalidativas porque reflejan una característica dejando atrás el "amor", matiz esencial que se ha perdido (particularización).

***Maṯal* 40: Corán, 62. 5**

مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ
أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ
ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥﴾

Transcripción

maṯalu l-laḏīna ḥummilū t-tawrāta ṯumma lam yaḥmilū-hā ka-maṯali l-ḥimāri yaḥmilu ʾāsfāra^{m} biʾsa maṯalu l-qawmi l-laḏīna kaḏḏabū bi-ʾāyāti Allāhi wa-Allāhu lā-yahdī l-qawma ẓ-ẓālimīn (5)

Glosa

semblanza.M.SG REL.M.PL cargar-3PL.PST ART-Tora CONJ NEG cargar-3PL.PRS-PRON.F.3PL PRP-semblanza.M.SG ART-burro.M.SG llevar-3SG.PRS libro.F.PL desgraciar-3SG.PST semblanza.M.SG ART-pueblo.M.PL REL.M.PL desmentir-3PL.PST PRP-aleya.F.PL Dios CONJ Dios NEG guiar-3SG.PRS ART-pueblo.M.PL ART-injusto.M.PL

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* va dirigido a aquellos sabios que no trabajan su sabiduría.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	5 Aquéllos* a quienes se había confiado la *Tora* pero no la observaron* son semejantes a un asno que lleva libros*. ¡Qué mal ejemplo da la gente que desmiente los signos de Dios! Dios no dirige al pueblo impío. [5] Los judíos medineses.– Lit., 'Aquéllos que habían sido cargados con la *Tora*, pero no la llevaron'.– Expersión hebrea. El asno no obtiene ningún beneficio de los libros que lleva.
TM[2]	Aquellos a quienes les fue encomendada la Torā y luego no actuaron conforma a ella, son semejantes al burro que va cargado de libros. ¡Qué mal ejemplo el de un pueblo que desmiente las señales de Dios! Y Dios no guía a la gente opresora. (5)
TM[3]	(5) Aquellos a quienes les fue encomendada la Torá y no actuaron conforme a ella, se parecen a un asno que lleva una carga de libros. Qué mala es la semejanza de la gente que negó los signos de Allah. Allah no guía a la gente injusta.

TM[4]	5 Semblanza de los que fueron cargados con la Torah, y no la cargaron como semblanza de asno [que] cárganlo de libros. Pésima semblanza la del pueblo [de los] que desmintieron las señales de Alá, y Alá no guía al pueblo de los inicuos.

a) ḥummilū:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	se había confiado	fue encomendada	fue encomendada	fueron cargados
T	traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización	traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización	traducción exegética+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia

Este término, procedente de la raíz *ḥ-m-l* que significa "llevar" o "cargar" en su acepción más general, aparece en esta aleya en forma II, lo cual le confiere al verbo matices propios como la "intensificación", por ejemplo. En su forma II, significa "hacer llevar", "encargar" o "hacer responsable". Es decir, este término contiene un doble sentido que es necesario reflejar: la "acción de llevar" y la de "ser responsable". A pesar de que "encargar" contiene este doble matiz ya que el *DRAE* lo define como "encomendar" y contiene otras acepciones como "llevar", "conservar" o "recomendar", no es la opción elegida por ninguno de ellos. Todos, salvo Cansinos quien se apega al significado más básico y general del término, han recurrido a una traducción exegética con la que se recogen solo la mitad de los matices. "Encomendar" y "confiar" hacen referencia a la responsabilidad pero obvian los rasgos de su significado general ("cargar"), por lo que limita, su interpretación (particularización) aunque la traducción se adecúe al contexto (formulación convalidativa). Ahora bien, en la misma aleya aparece a continuación la misma raíz pero esta vez en su forma original y en tiempo presente, *yaḥmilu-hā*. No obstante, los traductores han vuelto a traducir siguiendo la exégesis. Veámoslo con más detalle:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	la observaron	actuaron conforme a ella	actuaron conforme a ella	la cargaron
T	traducción	traducción	traducción	formulación

	exegética+ nota al pie+ formulación convalidativa+ particularización+ inversión	exegética+ adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	exegética+ adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	establecida+ equivalencia+ inversión

Para que exista relación entre los enunciados, Cortés, González y Melara han tenido que traducir por un verbo cuyo significado sea coherente con la primera parte, llevando a cabo traducciones exegéticas. Así pues, Cortés por ejemplo usa "observar" que se adapta al contexto (formulación convalidativa) pero es específico y concreto (particularización). Además, añade una nota al pie donde propone la traducción literal para mostrar (posiblemente) que se ha cambiado de forma consciente la traducción a favor de una traducción exegética más naturalizada. Por su parte, González y Melara optan por una paráfrasis explicativa a través de la adición de "conforme a" que pretende aclarar el significado pero que constituye una formulación convalidativa. Además, "actuar" es un término específico que limita su significado (particularización). Solo Cansinos usa una equivalencia o formulación establecida puesto que usa "cargar", esta vez en su sentido más general que coincide con el sentido general del árabe. Respecto a la colocación de los pronombres, de nuevo Melara y González mantienen su posición mientras que Cansinos y Cortés naturalizan la estructura.

b) l-ḥimāri:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	asno	burro	asno	asno
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

En árabe, *l-ḥimāri*, de la raíz *ḥ-m-r*, significa "burro", "asno". La diferencia en español entre ellas responde al registro ya que la primera es más coloquial o general mientras que la segunda es más específica puesto que es el nombre que le da la ciencia. Por ello, consideramos que ambas son equivalencias o formulaciones establecidas.

c) ʾāsfāra^{m}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	libros	libros	libros	libros
T	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

Según el diccionario de Cortés, *ʾāsfāra*, de la raíz *s-f-r*, significa "libros" y "libro del Antiguo o Nuevo testamento". En esta ocasión, todos los traductores coinciden en su propuesta al usar "libros" (formulación funcional o generalización) como técnica de traducción). Sin embargo, resulta interesante cómo en este caso, no han recurrido a la traducción exegética como técnica principal de traducción sino que han preferido usar la opción más general. El *tafsīr* de Qurṭubī, recoge claramente que este término hace referencia a la Torá, la cual se menciona en la aleya anterior. Además, desde el punto de vista de la lengua, existe *kitab* para designar a "libro" mientras que *ʾāsfāra* es un término más concreto que conlleva matices como son la "densidad" en el contenido y la "extensión" en cuanto a las páginas. Su uso en árabe se limita, principalmente a la designación de la Torá puesto que es un término poco empleado e íntimamente relacionado con la religión.

***Maṯal* 41: Corán, 66. 10**

ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ
كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا
عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾

Transcripción

ḍaraba Allāhu maṯal[an] llil-laḏīna kafarū mraʾāta nūh[in] wa-mraʾāta lūṭ[in] kāna-tā taḥta ʿabdayni min ʿibādi-nā ṣāliḥayni fa-jānatā-humā fa-lam yugnyā ʿanhu-mā mina Allāhi šayʾ[an] wa-qīla djulā n-nāra maʿa d-dājilīn (30)

Glosa

proponer-3SG.PST Dios semblanza.M.SG PRP-REL.M.PL negar-3PL.PST mujer.F.SG Noh CONJ mujer.F.SG Loth ser-3DU.PST ADV siervo.M.DU PRP siervo.M.DU justo.M.DU CONJ-traicionar-3DU.PST-PRON.M.3DU CONJ-NEG servir-3DU.PRS PRP-PRON.M.3DU PRP Dios cosa.M.SG CONJ-decir-2SG.PST entrar-2M.IMP ART-fuego.M.SG ADV ART-entrante.M.PL

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* va dirigido a los infieles para que recapaciten sobre las malas obras.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	10 Dios pone como ejemplo* para los infieles a la mujer de Noé y a la mujer de Lot*. Ambas estaban sujetas a dos de Nuestros siervos justos, pero les traicionaron*, aunque su traición no les sirvió de nada frente a Dios. Y se dijo: «¡Entrad ambas en el Fuego, junto con los que entran!» 10 V. 'ejemplo' en el Glosario.– C 783.– Ellas dos a ellos dos. Según la leyanda, la mujer de Noé iba diciendo que estaba loco y la mujer de Lot informaba a los sodomitas de la presencia de huéspedes en su casa. C 783 Gn 1926.
TM[2]	Dios pone un ejemplo para los que no creen: La mujer de Noé y la mujer de Loṭ. Ambas estuvieron bajo la tutela de dos de Nuestros siervos justos y ambas les traicionaron y su relación con ellos no les benefició en nada ante Dios y se les dijo a ambas: "Entrad en el Fuego con los que entran en él". (10)
TM[3]	(10) Allah les pone un ejemplo a los que se niegan a creer: La mujer de

	Nuh y la mujer de Lut, ambas estuvieron bajo dos de nuestros siervos justos y ambas los traicionaron. Pero no les sirvió de nada ante Allah y se dijo: Entrad en el Fuego en compañía de los que han de entrar.
TM[4]	10 Propone Alá una parábola para los que niegan; la mujer de Noh y la mujer de Loth; las dos [estaban] bajo los dos servidores nuestros, justos, y los traicionaron a los dos; pero no les sirvió ante Alá cosa; y fue dicho: «Entrad las dos en el fuego, con los entrantes.»

a) ṣāliḥayni:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	justos	justos	justos	justos
T	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética

Resulta interesante observar cómo los traductores en esta ocasión han coincido en las técnicas a pesar de la dificultad del término. Si buscamos su raíz en el diccionario de Cortés aparecerá como equivalencia "ser bueno", "ser justo" y "ser honesto" y "ser apto" entre sus acepciones más generales. Y es que este término en forma de sustantivo (dual) contiene un conjunto de matices que hacen que encontrar un término equivalente resulte una ardua tarea. Una persona *ṣāliḥ* reúne las siguientes características: "justicia", "bondad", "fe" y "honestidad". De este modo, si traducimos por "justo" (*ᶜadl*) solo hacemos referencia a un rasgo, limitando por tanto su significado (particularización) aunque funcione en este contexto (formulación convalidativa). Probablemente, los cuatro hayan traducido siguiendo la exégesis consultada. Y es que lo "justo" no es siempre "bueno" para todos. Si se traduce por "bueno", sería una formulación funcional porque aunque reúne todas las características al ser un término polisémico, es general y no reflejaría todas las particularidades concretas. Los *ṣāliḥin* son los profetas ya que, además de reunir todas estas características, son enviados por Dios para poner justicia entre los seres humanos y para "quitar lo malo" y "poner lo bueno", es decir, para "reparar" (otro matiz de este término) el mundo.

b) jānatā-humā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	les traicionaron	les traicionaron	los traicionaron	los traicionaron
T	formulación establecida+ equivalencia+ inversión+ leísmo	formulación establecida+ equivalencia+ inversión+ leísmo	formulación establecida+ equivalencia+ inversión	formulación establecida+ equivalencia+ inversión

En este caso, todos optan por "traicionar" como propuesta traductológica, entendiéndose por este término según el *DRAE,* "cometer traición" ("falta que se comete quebrando la fidelidad o lealtad que se debe guardar o tener"). Se trata, por tanto, de una equivalencia o formulación establecida ya que en árabe consiste en el "quebrantamiento" de la confianza o de la fidelidad. Cortés y González cometen un leísmo en el pronombre aunque, al igual que todos, alteran su orden anteponiéndolo al verbo con objeto de naturalizar la expresión.

c) d-dājilīn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	los que entran	los que entran en él	los que han de entrar	los entrantes
T	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia+ explicitación+ adición	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización

En árabe, *d-dājilīn* viene de la raíz *d-j-l,* que significa "entrar". En esta ocasión, conserva el mismo significado y alude a todos aquellos que están realizando la acción de entrar en un lugar, en este caso, en el fuego. La propuesta de Cansinos es ambigua puesto que "entrantes" significa según la primera acepción del *DRAE* "que entra". No obstante, su acepción más extendida es "plato que se toma al principio de una comida". De este modo, si bien es cierto que desde un punto de vista estrictamente lingüístico se trata de una equivalencia o formulación establecida, consideramos que pesa más la segunda acepción por lo que podría chocar o inducir a error al lector (particularización). Respecto a las demás traducciones, son paráfrasis obligatorias e igualmente

formulaciones establecidas o equivalencias. González además añade “en él” (“fuego”), adición que esta vez se usa para explicitar el lugar, haciendo el mensaje más claro.

***Maṯal* 42: Corán, 66. 11-2**

وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ
رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى
مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١١﴾
وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن
رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ ﴿١٢﴾

Transcripción

wa-ḍaraba Allāhu maṯal[an] llil-laḏīna ʾāmanū mraʾāta fīrʿawna ʾīḏ qālat rabbi bni lī ʿinda-ka bayt[an] fī l-ŷannati wa-naŷŷinī min firʿawna wa-ʿamali-hi wa-naŷŷinī mina l-qawmi ẓ-ẓālimīn (11)

wa-maryama bnata ʿimrāna l-latīi ʾāḥṣanat farŷa-hā fa-nafaj-nā fī-hi min rrūḥi-nā wa-ṣaddaqat bi-kalimāti rabbi-hā wa-kutubi-hi wa-kānat mina l-qānitīn (12)

Glosa

CONJ proponer-3SG.PST Dios semblanza.M.SG PRP-REL.M.PL creer-3PL.PST mujer.F.SG Firaun ADV decir-3SG.PST Señor-POSS.1SG construir-2SG.IMP PRP-PRON.1SG ADV-POSS.M.SG casa.M.SG PRP ART-jardín.F.SG CONJ salvar-2SG.IMP-PRON.1SG PRP Firaun CONJ obra-POSS.M.3SG CONJ salvar-2SG.IMP-PRON.1SG PRP ART-pueblo.M.PL ART- inicuo.M.PL

CONJ Maryam hija.F.SG Imrán REL.F.SG conservar-3SG.PST pudenda-POSS.F.3SG CONJ-soplar-1PL.PST PRP-PRON.M.3SG PRP espíritu-POSS.1PL CONJ acreditar-3SG.PST PRP-palabra.F.PL Señor-POSS.F.3SG CONJ Libro-POSS.M.3SG CONJ ser-3SG.PST PRP ART-piadoso.M.PL

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* es para que los infieles recapaciten sobre las buenas obras y enseña la paciencia.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	11 Y Dios pone como ejemplo* para los creyentes a la mujer* del Faraón. Cuando dijo: «¡Señor! ¡Constrúyeme, junto a Ti, una casa en el

	Jardín y sálvame del Faraón y de sus obras! ¡Sálvame del pueblo impío!» 12 Y a María*, hija de Imrán*, que conservó su virginidad* y en la que infundimos de Nuestro Espíritu*. Tuvo por auténticas las palabras* y *Escritura* de su Señor y fue de los devotos. [11] V. 'ejemplo' en el Glosario.– Según los comentaristas, fue torturada por haber abrazado la religión de Moisés, a quien había salvado. C 289. 12 María, madre de Jesús.– C 333n.– C 2191.– Lit., 'que custodió sus partes pudendas e infundimos en ellas de Nuestro Espíritu'. En C 2191: 'e infundimos en ella', e.d., en María. Lc 135.– Lc 138, 45.
TM[2]	Y Dios pone un ejemplo para quienes son creyentes: la mujer del Faraón cuando dijo: "¡Señor mío! Constrúyeme una morada junto a Ti en el Jardín y sálvame del Faraón y sus obras y sálvame de la gente opresora." (11) Y María hija de 'Imrán, quien protegió la castidad de su vientre, así que, insuflamos en él de Nuestro Espíritu y confirmó las palabras de su Señor y Sus Escrituras[7] y fue de las obedientes. (12) [7] Este versículo va unido al anterior y por ello ha elidido la frase inicial. "Y Dios pone de ejemplo para los creyentes…a María…". El Corán no cita el nombre de ninguna mujer excepto el de María, hija de 'Imrán y madre de Jesús, que es citado más de treinta veces. Y puede que la frase *"confirmó las palabras de su Señor"* se refiera a la revelación del ángel Gabriel anunciándole su concepción virginal. Y por *"Sus Escrituras"* se refiere a la Torā, el Evangelio y al mismo Corán, que califica a María de sincera. (Cf. 5:75). *Al-Mīzān,* t. XIX, p. 579.
TM[3]	(11) Y Allah les pone un ejemplo a los que creen: La mujer de Firaún cuando dijo: ¡Señor mío! Haz para mí una casa, junto a Ti, en el Jardín, y sálvame de Firaún y de sus actos; y sálvame de la gente injusta. (12) Y Maryam, la hija de 'Imrán, la que guardó su vientre, e insuflamos en él parte de Nuestro espíritu. Y la que creyó en la verdad de las palabras de su Señor y en Su Libro y fue de las obedientes.
TM[4]	11 Y propone Alá una parábola para los que creen; la mujer de Firaún, cuando dijo: «Señor, lábrame junto a Ti una morada en el *alchenna*. Y sálvame de Firaún y su obra, y sálvame del pueblo de los inicuos.» 12 Y Maryem, hija de Imrán, la cual guardó sus pudendas y soplamos en ello [632], de nuestro espíritu, y acreditó las palabras de su Señor y sus Libros; y era de las piadosas. [632] *Nafajna fihi.* ¿A quién se refiere el pronombre, que está en forma masculina o neutra? Montet traduce. *Et Nous soufflámes en elle*. Henning: *Drum hauchten wir unsern Geist in sic.* quizá eso haya dado pie a la absurda opinión de algunos exegetas de que el arcángel Gabriel *expiravit halitum ejus in vulva Marine et sic concipit illa.*

a) bni lī:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	constrúyeme	constrúyeme	haz para mi	lábrame
T	formulación establecida+	formulación establecida+	formulación funcional+	formulación convalidativa+

	equivalencia	equivalencia	generalización	particularización

Esta forma verbal aparece en imperativo, de la raíz trilítera *b-n-ī* que en su acepción más general significa "construir". En este caso, está acompañada de un pronombre que va a indicarnos el destino de la acción del verbo, el beneficiario (*lī*). De este modo, Cortés y González recurren a una equivalencia o formulación establecida como técnica y naturalizan el pronombre. Por su parte, Cansinos opta por una formulación convalidativa puesto que elige un verbo más concreto, que si bien se puede usar en este contexto (formulación convalidativa) es más particular ya que "labrar" con sentido de "hacer un edificio" aparece en el *DRAE* en la acepción sexta (particularización). Finalmente, Melara prefiere generalizar y usa "hacer" como propuesta de traducción (formulación funcional o generalización) así como mantener la traducción literal del pronombre.

b) ʾāḥṣanat:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	conservó	protegió	guardó	guardó
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

En árabe, *ʾāḥṣanat* procede de la raíz *ḥ-ṣ-n* que ya ha aparecido en el *maṯal* 38 con el significado de "fortificar", pero que en este caso adquiere otro matiz: "ser casta", "proteger". Teniendo en cuenta esto, González es el único que opta por una equivalencia o formulación establecida como técnica de traducción ya que traduce por "proteger". En español, "proteger" contiene el matiz de "guardar" y de "fortificar" al mismo tiempo, características esenciales que posee el árabe. Por su parte, Cortés traduce por "conservar", aludiendo únicamente al matiz de "guardar" pero obviando la "fortificación", por lo que sería una formulación convalidativa porque funciona en el contexto pero a su vez limita el significado ya que no refleja todos los matices (particularización). Y "guardar", opción de Melara y Cansinos, definido en el *DRAE* como "tener cuidado de algo" y otras acepciones, es una generalización porque no especifica de qué forma: puede ser a través de la "protección", "fortificación" o simplemente "escondiéndolo" (formulación funcional).

c) farŷa-hā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	su virginidad	la castidad de su vientre	su vientre	sus pudendas
T	nota al pie+ formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización+ adición+ paráfrasis	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización

Si buscamos en el diccionario de Cortés, *farŷa* encontraremos que se trata de la "vulva", haciendo referencia a los genitales femeninos. Sin embargo, los traductores optan por otras propuestas. Así pues, Cortés usa "virginidad", término muy adecuado si no fuera porque denomina por excelencia a María misma en la cultura occidental. Igualmente, usa una nota al pie donde ofrece la traducción literal (o casi) para aclarar el significado y justificar así sus elecciones traductológicas. Sin embargo, es una formulación convalidativa y además particulariza el sentido. González añade "castidad" convirtiendo así la propuesta completa en una paráfrasis explicativa, a la vez que usa una formulación funcional para *farŷa* (al igual que Melara) puesto que "vientre" puede designar tanto la "cavidad digestiva" como la "genitourinaria" (generalización). Finalmente, Cansinos recurre a un término específico, "pudendas" aludiendo a "partes pudendas" con el sentido de "que dan vergüenza", por lo que consideramos que se trata formulación convalidativa porque es válido en este contexto pero posee connotaciones específicas que limita el significado ya que no refleja la parte física (particularización).

d) nafaj-nā:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	infundimos	insuflamos	insuflamos	soplamos
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación establecida+ equivalencia

Nafaj viene de la raíz *n-f-j* que significa "soplar" en su acepción más general y que corresponde con este sentido de esta aleya. Se trata de "introducir aire", "inflamar algo con aire" según la definición del *DRAE* y es lo que quiere expresar esta acción

árabe. De este modo, Cansinos es el único que recurre a una equivalencia o formulación establecida como técnica ya que los demás prescinden de algún matiz o recogen demasiados. Por un lado, "insuflar", la opción elegida por González y Melara, no solo se aplica al aire sino que también puede darse en un "líquido, gas u otra sustancia" (generalización). "Infundir", la propuesta de Cortés, es una formulación convalidativa porque funciona en este contexto pero, en cambio, es una propuesta más concreta. Aunque refleja un "impulso moral" (particularización) contiene un marcado sentido cristiano ("comunicar al alma un don o una gracia") lo cual puede llevar a pensar que Jesucristo es un "don" o una "gracia" y podría inducir a error al lector.

e) ṣaddaqat:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	tuvo por auténticas	confirmó	creyó en la verdad	acreditó
T	adición+ paráfrasis+ compensación+ formulación funcional	formulación establecida+ equivalencia	adición+ paráfrasis+ compensación+ formulación funcional	formulación establecida+ equivalencia

En árabe, *ṣaddaqat*, de la raíz *ṣ-d-q*, contiene un matiz imprescindible que ha de reflejarse en el árabe: "ratificación". Según esto, González y Cansinos usan términos que reflejan este matiz ya que "confirmar" y "acreditar" supone que "sabes que es cierto pero hay que probarlo o corroborarlo" (formulación establecida o equivalencia). La principal diferencia entre ambos términos es que "acreditar" es más usado en otro contexto aunque se puede usar igualmente con sentido metafórico. Respecto a Melara y Cortés, optan por verbos más generales ("creer" y "tener" son formulaciones funcionales) complementados por adiciones ("verdad" y "auténticas", respectivamente) que convierten sus propuestas en una paráfrasis explicativa para compensar la imprecisión de los verbos utilizados.

f) kutubi-hi:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	*Escritura*	Sus Escrituras	Su Libro	sus Libros

T	adaptación cultural+ traducción exegética+ omisión	adaptación cultural+ nota al pie+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Kutubi en árabe significa "libros" puesto que aparece en plural. Melara y Cansinos han optado por traducir con una equivalencia o formulación establecida pero Melara lo hace en singular lo cual da lugar a ambigüedad. Según el *tafsīr* de Qurṭubī, existen dos opiniones sobre a qué se alude con este término. Unos consideran que se trata del libro de los cristianos, la Biblia y el otro grupo expresa que al tratarse de un plural, hace referencia a la Torá, la Biblia y el Corán. De este modo, el singular de Melara puede denominar a uno solo sin especificar cuál de los tres, así como a los tres si se considera en conjunto, como la palabra de Dios (ambigüedad). Cortés hace su elección y traduce por "Escritura" en singular y en cursiva y omite el pronombre y González también elige "Escrituras" como traducción pero añade una nota al pie especificando que engloba a los tres libros mencionados anteriormente. En ambos casos se ha buscado un equivalente válido en la cultura meta, más expresivo pero que responde a la exégesis consultada.

g) l-qānitīn:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	los devotos	los obedientes	los obedientes	las piadosas
T	formulación convalidativa+ particularización	formulación funcional+ generalización	formulación funcional+ generalización	formulación convalidativa+ particularización

Los *qānitīn* en árabe (masculino y plural) son personas que cuidan constantemente su relación con Dios, cumplen su voluntad y se dedican en cuerpo y alma a la religión. A simple vista, podríamos considerar que "devoto" sería la equivalencia, sin embargo, existen diferencias considerables que nos gustaría resaltar. En primer lugar, se trata de un término marcado culturalmente por la religión cristiana. Según el *DRAE*, es una persona "dedicada por fervor a obras de piedad y religión". El *Gran Diccionario de uso del Español Actual* (2001) dice al respecto "se aplica a la persona que siente mucha devoción por Dios, la Virgen o los Santos". No obstante, ese "fervor" podría considerarse "extremo" o dicho de otro modo, se asocia con una forma

de entender la religión “extrema”, matiz que no contiene el árabe puesto que en la cultura árabe está bien visto y es digno de alabar (particularización). Además, en ocasiones, se asocia al “devoto” con el sumo cuidado de la relación personal con Dios pero sin cuidar la relación con los demás, aunque el término no contenga este matiz en su significado oficial. De este modo, consideramos que la opción de Cortés es una formulación convalidativa. Por su parte, Melara y González prefieren usar un término más general (formulación funcional) que recoge los matices del árabe pero que es concreto, no pertenece al ámbito religioso (generalización). Respecto a Cansinos, consideramos que su opción, “piadosa”, se puede usar en este contexto a pesar de que posee también connotaciones cristianas. No obstante, este término no recoge el matiz de “dedicación” casi exclusiva a Dios u “obediencia”, por lo que sería, desde nuestro punto de vista, una formulación convalidativa.

***Maṯal* 43: Corán, 74. 31**

وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟
لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا ۙ وَلَا يَرْتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟
ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۙ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا
مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ۚ وَمَا
هِىَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾

Transcripción

wa-mā ŷa ᶜalnāa ᵓāṣḥāba n-nāri ᵓīllā malāaᵓikat^{an} wa-mā ŷa ᶜalnā ᶜiddatu-hum ᵓīllā fitnat^{an} llil-laḏīna kafarū līa-stayqina l-laḏīna ᵓūtū l-kitāba wa-yazdāda l-laḏīna ᵓāmanūu ᵓīmān^{an} wa-lā yartāba l-laḏīna ᵓūtū l-kitāba wal-mūᵓminūna wa-līaqūla l-laḏīna fī qulūbi-him mmaraḍ^{un} wal-kāfirūna māḏāa ᵓārāda Allāhu bi-hāḏā maṯal^{an} ka-ḏālika yuḍillu Allāhu man yašāaᵓu wa-yahdī man yašaaᵓu wa-mā yaᶜlamu ŷunūda rabbi-ka ᵓīllā hūa wa-mā hīa ᵓīllā ḏikrā lil-bašar (31)

Glosa

CONJ-NEG hacer-1PL.PST compañero.M.PL ART-fuego.F.SG sino ángel.F.PL CONJ NEG hacer-1PL.PST número-POSS.M.3PL sino prueba.F.SG PRP-REL.M.PL negar-3PL.PST PRP-obtener-3SG.PRS REL.M.PL recibir-3PL.PST ART-Libro.M.SG CONJ-certificar-3SG.PRS REL.M.PL creer-3PL.PST fe.F.SG CONJ NEG dudar-3SG.PRS REL.M.PL recibir-3PL.PST ART-Libro.M.SG CONJ ART-creyente.M.PL CONJ PRP-decir-3SG.PRS REL.M.PL PRP corazón-POSS.M.3PL enfermedad.M.SG CONJ ART-incrédulo.M.PL INTG querer-3SG.PST Dios PRP-DEM.M.SG semblanza.M.SG PRP-DEM.M.SG extraviar-3SG.PRS Dios REL querer-3SG.PRS CONJ guiar-3SG.PRS REL querer-3SG.PRS CONJ-NEG saber-3SG.PRS ejército.M.PL Señor-POSS.M.2SG sino PRON.M.3SG CONJ-NEG PRON.F.3SG sino recuerdo.F.SG PRP-ART-humano.M.PL

Observación del *tafsīr*

Este *maṯal* es para aquellos que dudan de la palabra de Dios.

Traducciones-Técnicas

TM[1]	31 No hemos puesto sino a ángeles como guardianes del Fuego y no los hemos puesto en ese número sino para tentar a los infieles, para que los que han recibido la *Escritura* crean firmemente, para que los creyentes se fortifiquen en su fe, para que no duden* ni los que han recibido la *Escritura* ni los creyentes, para que los enfermos de corazón y los infieles digan: «¿Qué es lo que se propone Dios con esta parábola*?» Así es como Dios extravía a quien Él quiere* y dirige a quien Él quiere*. Nadie sino Él conoce las legiones de tu Señor. No es* sino una amonestación dirigida a los mortales. [31] De la misión de Mahoma.– Lit., 'con esto como parábola'. E.d., 'al proponernos el número de diecinueve [ángeles]' C 2$_{26}$.– C 7$_{186}$.– C 2$_{7n}$.–Lo que precede (?), el *saqar* (?), la cuestión de los guardianes del infierno (?).
TM[2]	Y no hicimos que los compañeros del Fuego fuesen sino ángeles y no les hicimos que fuesen en ese número sino para poner a prueba a quienes no tienen fe y para que obtengan la certeza quienes tomaron la Escritura[7] e incremente la fe de los creyentes y para que no alberguen dudas ni quienes tomaron la Escritura ni los creyentes y para que digan aquellos que tienen una enfermedad en su corazón y los que no creen: "¿Qué desea Dios con ese ejemplo?" Así extravía Dios a quien Él quiere y guía a quien Él quiere. Y nadie conoce los ejércitos de tu Señor excepto Él. Y ellos no son más que un recuerdo para los humanos. (31) [7] Pues confirma lo que hay en las Escrituras anteriores. *Al-Mīzān,* t. XX, p. 139.
TM[3]	(31) No hemos designado como encargados del Fuego sino a ángeles cuyo número hemos hecho una tribulación para los que se niegan a creer. Para que aquellos a los que les fue dado el Libro tengan certeza y los que creen aumenten en creencia y para que los que recibieron el Libro y los creyentes no duden. Y para que los que tienen una enfermedad en el corazón y los incrédulos digna: ¿Qué pretende Allah poniendo este ejemplo? Así es como Allah extravía a quien quiere y guía a quien quiere y sólo tu Señor conoce Sus ejércitos, que no son sino un recuerdo para el género humano.
TM[4]	31 Y no pusimos compañeros del fuego sino a los *almalaques* [664] y no pusimos su número sino prueba, para los que no creen, para que aseguren [en su fe] a los que recibieron el Libro y añadan a los que creen, creencia. 32 Y no dudaron los que recibieron el Libro y los creyentes. 33 Y para que digan aquellos que en sus corazones [hay] vicio, y los infieles, "¿qué quiso Alá con esa parábola?" 34 Así extravía Alá a quien quiere, y guía a quien quiere; y no conoce los ejércitos de tu Señor sino Él; y no esto, sino recuerdo para la carne. [664] Entiéndase *guardianes*.

a) malāaʾikat^{an}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ángeles	ángeles	ángeles	Almalaques
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	transcripción+ adaptación ortográfica+ préstamo+ nota al pie

Este término procede de la raíz polisémica *m-l-k* y significa "ángeles". De acuerdo con esto, todos salvo Cansinos realizan una equivalencia o formulación establecida. Sin embargo, Cansinos prefiere una transcripción o préstamo y añade una nota al pie con objeto de aclarar más el significado y expresa: "entiéndase guardianes". Pero un ángel no tiene porqué ser un "guardián" ya que este último término haría referencia al papel que tiene el "ángel", es decir, de "guardar" al ser humano según la cultura occidental.

b) ʿiddatu-hum:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	ese número	ese número	cuyo número	su número
T	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia

Todos los traductores usan "números" como traducción a este término árabe, es decir, usan una equivalencia o formulación establecida como técnica de traducción. La diferencia entre estos traductores radica en el tratamiento del pronombre, en plural en árabe y en singular para todos. Por ejemplo, González lo indetermina con "ese" sin especificar de qué número concreto se trata mientras que Cortés pero aclara en su nota al pie que son diecinueve. Por su parte, Cansinos traduce de forma literal ("su") sin tampoco aclarar el sentido y Melara lo aclara puesto que lo relaciona a través de "cuyo" con los ángeles.

c) fitnat[an]:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	tentar	poner a prueba	tribulación	Prueba
T	formulación establecida+ equivalencia	paráfrasis+ formulación establecida+ equivalencia	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia

Este término deriva de la raíz *f-t-n* que puede tener dos significados principales: "poner a prueba" y "seducir", ambos interrelacionados. *Fitnat*[an], según ʾAṣfahānī (2008a), procede de "poner el oro en el fuego para comprobar su calidad o saber su pureza". Por extensión, se usa como metáfora del "fuego del infierno", cuyo objeto es "comprobar" su fortaleza, conocer todas sus características, buenas y malas. Por eso, tanto "tentar" entendido como "poner a prueba", como "prueba" ponen de manifiesto la intención voluntaria de comprobar o instigar para conocer algo, la verdad, la fortaleza, la paciencia, la capacidad, etc. Es decir, Cortés, González y Cansinos optan por formulaciones establecidas o equivalencias. Por su parte, Melara usa un término más concreto válido en el contexto (formulación convalidativa) que hace referencia a la "adversidad" pero no a la "capacidad" o "fortaleza" humana (particularización).

d) stayqina:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	crean firmemente	obtengan la certeza	tengan certeza	aseguren [en su fe]
T	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ particularización	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis	formulación establecida+ equivalencia+ paráfrasis	formulación establecida+ equivalencia+ adición+ paráfrasis

Este verbo en su forma X significa "estar en lo cierto", "estar convencido" o "cerciorarse" según el diccionario de Cortés. Según esto, González y Melara optan por paráfrasis obligatorias que reflejan los matices del árabe ya que son formulaciones establecidas o equivalencias. Esta acción supone saber algo que se sabía antes pero que

se comprueba personalmente y se reafirma de nuevo. Ahora bien, Cortés añade el adverbio "firmemente" al verbo para otorgarle más concisión y fuerza. Sin embargo, "creer" implica matices que particularizan su sentido puesto que según el *DRAE* es "tener por cierto algo que el entendimiento no entiende". Es decir, denota una cierta "inverosimilitud", aspecto no presente en árabe por lo que, aunque sirva en este contexto, está añadiendo matices que limitarán sus interpretaciones (particularización). La paráfrasis de Cansinos también sería una formulación establecida o equivalencia porque "asegurar" supone "cerciorarse". Además, resalta las adiciones entre corchetes en la que se pretende aclarar el mensaje según su punto de vista o la exégesis consultada.

e) yazdāda:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	fortifiquen	incrementen	aumenten	Añadan
T	formulación convalidativa+ particularización+ traducción exegética	formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia	formulación funcional+ generalización

En árabe, *yazdāda* procede de la raíz *z-ay-d,* que significa "aumentar", "dar más", "multiplicar". En esta línea, Melara y González han optado por una equivalencia o formulación establecida. Sin embargo, Cortés ha preferido tener en cuenta la exégesis y recurre a un término más concreto, que se adecúa al término que le precede, "la fe", (formulación convalidativa) pero que supone otros matices tales como "la fuerza", rasgo que no contiene el árabe (particularización). En árabe, esta acción supone que exista un "crecimiento" en dos vertientes: material y numérica. Por ello, la propuesta de Cansinos es una formulación funcional ya que implica que se "agregue o incorpore algo a otra cosa" pero no especifica que sean del mismo tipo, es decir, "material", lo cual supone también una generalización.

f) yartāba:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	duden	alberguen dudas	duden	Dudaron

T	formulación convalidativa+ traducción exegética+ nota al pie	adición+ paráfrasis+ formulación convalidativa+ traducción exegética	formulación convalidativa+ traducción exegética	formulación convalidativa+ traducción exegética

En este caso, todos los traductores han optado por una formulación convalidativa como técnica principal de traducción. "Dudar" es "tener el ánimo perplejo y suspenso ante resoluciones y juicios contradictorios sin decidirse por unos u otros" según la definición que propone el *DRAE*. No obstante, aunque "dudar" permite una comprensión del contexto y funciona como traducción, existe el verbo en árabe *š-k-k* cuyo significado se corresponde con "dudar" en español. Esta raíz supone albergar sospechas. En eso consiste, en imaginar o aprehender a través de las apariencias por ejemplo. Sin embargo, consideramos que en este caso, los traductores han tenido en cuenta la exégesis y por ello traducen por un sinónimo que posee parte de los matices puesto que el objetivo es "cuestionarse la veracidad". González, consciente de estos matices, añade un verbo y convierte en una paráfrasis su propuesta traductológica. Finalmente, Cortés inserta una nota al pie donde especifica el referente con objeto de aclarar el mensaje de la aleya.

g) qulūbi-him mmaraḍ^{un}:

	Cortés	González	Melara	Cansinos
TR	enfermos de corazón	enfermedad en su corazón	enfermedad en el corazón	sus corazones [hay] vicio
T	omisión+ inversión formulación establecida+ equivalencia	inversión+ formulación establecida+ equivalencia	inversión+ formulación establecida+ equivalencia	formulación establecida+ equivalencia+ formulación convalidativa+ particularización+ adición

Por separado, *qulūb* significa "sus corazones" y *mmaraḍu* es "enfermedad". Ahora bien, estos dos términos juntos pueden cambiar el significado con solo usar una preposición errónea. Un ejemplo de ello es la opción de Cortés, cuya preposición "de" cambia el sentido limitando su interpretación a "problemas cardíacos".

Respecto a las técnicas de los traductores, todos han llevado a cabo una inversión alterando el orden sintáctico de la aleya y han cambiado el número (salvo Cansinos) a singular. Además, usan una formulación establecida o equivalencia para *qulūb*. En cuanto a los pronombres, aunque Cortés lo haya omitido, Melara lo ha indeterminado y tanto González como Cansinos lo han traducido. Para *mmaraḍu*, todos excepto Cansinos han optado de nuevo por la equivalencia o formulación establecida como técnica de traducción ya que con este término se alude tanto a los problemas "físicos" como "morales" o "éticos". Por su parte, Cansinos ha optado por una formulación convalidativa al traducir por "vicio" puesto que con este término solo se alude a la enfermedad moral o del alma (particularización), y ha añadido un verbo, el cual resalta entre corchetes, para hacer comprensible la frase.

CONCLUSIÓN

Uno de los aspectos más llamativos de este trabajo de investigación es que la conclusión más esperada y evidente ya la apuntábamos desde el principio en la introducción. Y decimos más esperada porque, puesto que es un estudio en el que se analizan los *ʾamṯāl*, lo lógico sería un estudio de la unidad fraseológica en su conjunto y no palabra por palabra. Sin embargo, ya observamos al comienzo que esa no sería la norma sino que, para apreciar los detalles, había que recurrir a los EDT, el cual nos serviría para llevar a cabo una investigación completa y detallada sobre la tendencia de los traductores al respecto. Por eso, antes de pasar a la exposición de los datos observados y derivados del estudio, presentaremos algunas consideraciones generales que debemos tener presente durante todo este apartado.

- Si un musulmán araboparlante precisa, por lo general, una exégesis para comprender el Corán, cualquier traducción necesitaría una explicación complementaria para descifrar los matices y las diferentes interpretaciones.
- Es imposible restituir todos los valores del original en algunos casos. La multiplicidad de significados que están presente en las raíces se pierden cuando nos decantamos por un término en español. Los traductores deben optar por una opción más o menos acertada o adecuada de acuerdo con sus postulados, hecho que conlleva inevitablemente su participación. De este modo, al igual que cada exégeta recoge una interpretación o varias que pueden ser distintas entre sí, es normal que sea difícil llevar a cabo una labor neutra o exenta de decisiones.
- Como venimos diciendo desde el principio, ninguno de los cuatro traductores ha abordado la traducción de los *ʾamṯāl* como unidad independiente. Consideramos que una de las razones pasa por problemas en su identificación, es decir, en reconocer qué y cómo es un *maṯal* coránico. Otra causa es la máxima (extendida y hasta ahora respetada) de fidelidad absoluta al original, lo cual impide cambios sustanciales en el texto y donde la equivalencia dinánima de Nida no tiene cabida. Esta es la razón por la que en aquellos *ʾamṯāl* fáciles de localizar, no se haya procedido a la búsqueda de una equivalencia parcial/nula/aparente o sustitución cultural.
- Los cuatro traductores de los TM son visibles y su nombre contribuye a su difusión dentro de un entorno determinado.

Por otro lado, Peña (1997: 30) apunta que el funcionamiento de una traducción es hacer olvidar al lector que, por detrás, hay un TO en una lengua extraña. Esa es la máxima que se repite hasta la saciedad y que se integra, como parte de su ser, en la mente de los traductores. Sin embargo, otro principio en traducción es considerar el encargo, factor determinante que no siempre es fácil de saber o no se tiene en cuenta. A partir de ahí, pasamos a denominar la traducción en términos de válidas o correctas de acuerdo con el destinatario o con el objeto con el que se concibió. En este sentido, la traducción religiosa no es una excepción. Todo traductor desea que su producto abarque al mayor público posible y que sea válido en cualquier ámbito pero en muchos casos se queda solo en un anhelo. Las circunstancias personales, agentes externos, la diversidad cultural o el momento en el que aparece en la historia, son algunos de los factores que lo impiden.

En este marco se inserta nuestra investigación, en un entorno en el que no hay TM incorrectos sino menos adecuados en ciertos entornos y donde los EDT recobran una especial importancia puesto que nos han servido de herramienta. Llegados a este punto, iremos contestando a preguntas que nos planteábamos en los objetivos. ¿Traduce cada traductor de forma diferente de acuerdo con los presupuestos de la Escuela de la Manipulación? ¿Hasta qué punto los aspectos personales o formales que veíamos en el marco pre-textual y macro-textual afectan al resultado? ¿Cómo o dónde se observan las influencias de los agentes externos ya mencionados? ¿Qué posición ocupan las traducciones en el entorno cultural meta? ¿Es posible una traducción del Corán neutra, asequible a cualquier lector y aceptada por todos los colectivos?

En primer lugar, llegamos a la conclusión de que cada traducción es única, personal y es un cúmulo de decisiones personales que determinan la elección de la técnica más conveniente de acuerdo con los principios (más objetivos o menos) de cada uno. Por ello, es difícil concebir una traducción del Corán válida y asequible a todos los públicos, bien por motivos religiosos o de fe como hemos visto, o bien por las diferencias existentes entre el árabe y el español en cuanto a matices culturales y semánticos. Por ello, las cuatro traducciones estudiadas tienen detractores y partidarios, hecho que seguirá siendo siempre objeto de debate. Y son los pequeños detalles de cada uno de los TM los que provocan esta escisión, no el texto como obra completa. Además, como sosteníamos en los objetivos, la elección de los cuatro traductores respondía al intento por reflejar cuatro perfiles y cuatro formas de proceder ante un mismo texto.

Recordemos que Arias Torres (1997: 381-6), a propósito de la traducción del Corán, hacía un estudio sobre las posibles políticas de traducción y marcaba una distinción entre los traductores musulmanes y no musulmanes basada principalmente en la consideración del texto coránico y su mensaje. El grupo de los traductores musulmanes se caracterizaba por la supravaloración del texto coránico o por un ecumenismo focalizado en el islam. Esta supravaloración "consiste en negar o relativizar el valor de los mensajes divinos anteriores y aceptar el Corán como única verdad". Una de las muestras de esta actitud se observa en el empleo de "Allah". Respecto al ecumenismo focalizado en el islam, se concibe el Corán como el sello de una cadena de textos sagrados. En este caso, la actitud del traductor difiere y se manifiesta en el uso de "Dios" en lugar de "Allah" puesto que el objetivo es "confirmar la cadena de religiones que finaliza con el islam". Sobre los que consideramos "no musulmanes" que coincide en nuestro caso con lo que Arias denomina arabistas y orientalistas, predomina la función informativa. Este autor observa tres tendencias: la infravaloración del texto coránico, neutralidad o ecumenismo focalizado en un monoteísmo de inspiración judeo-cristiana.

En esta línea, y si aplicamos esta clasificación, los cuatro TM objeto de estudio se podrían englobar en dos categorías: Cortés (TM^1) y Cansinos (TM^4) como traductores no musulmanes y González (TM^2) y Melara (TM^3) en el grupo de los musulmanes. Y dentro de esta distinción base, el TM^1 y el TM^4 se caracterizaría por la neutralidad y el ecumenismo focalizado en el monoteísmo de inspiración judeo-cristiana, el TM^2 por el ecumenismo focalizado en el islam y el TM^3 por la supravaloración del texto coránico. Como consecuencia de esto, nos surge una pregunta, ¿hasta qué punto los traductores son coherentes con su política de traducción? ¿Cómo se pueden observar estos rasgos dentro de la traducción? ¿Se pueden medir o representar de manera cuantitativa?

Con objeto de responder a estas preguntas además de otras planteadas en líneas anteriores, hemos elaborado gráficos sobre las técnicas empleadas por los traductores derivados de nuestra investigación. Por claridad expositiva vamos a presentar primero lo que esperábamos de cada traductor, su política emitida y a continuación los datos que hemos observado ilustrados y representados con gráficos.

a) Cortés: versión enfocada como revelación y fiel al pensamiento coránico con especial atención al sentido más que a la forma. Dirigida a un público

instruido pero no especializado. Búsqueda de la equivalencia de efecto, con la máxima de traducir el Corán por el Corán. Acercamiento a la realidad judeo-cristiana y por ello mantiene los NN PP consagrados y aceptados y contiene referencias extra/intra-coránicas con intención evocadora. Su traducción es alabada por su fidelidad, estilo fluido.

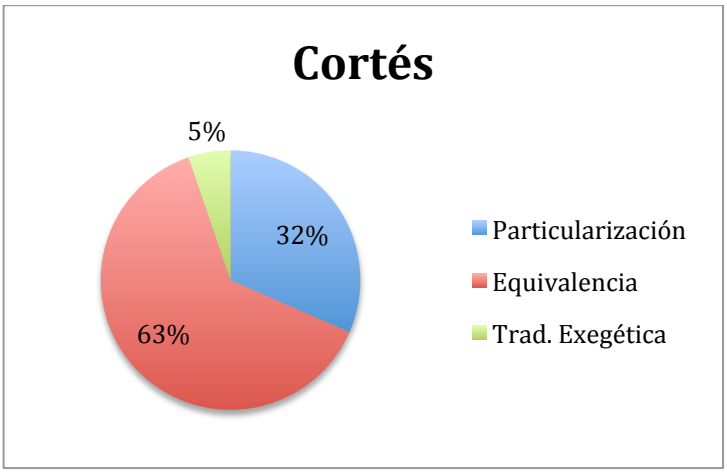
Consideramos que una de las razones por las que las voces disonantes emiten esos juicios se encuentran en el primer nivel, el pre-textual. Ciertas notas a pie de página y la introducción de Jomier se convierten en un arma de doble filo. Aunque la mayoría de las notas al pie ayudan a comprender el texto ya que se incluyen detalles terminológicos o remisiones a otras suras, otras en cambio como ya expresa Cortés en su prólogo tienen función "evocadora". Y son estas las que incomodan a los musulmanes ya que en ellas se pueden observar juicios de valor o interpretación personal en lugar de datos objetivos. Sin embargo, en las notas a pie de página presentes en este corpus no encontramos ningún ejemplo de ellas salvo explicaciones que ponen de manifiesto la relación judeo-cristiana del entorno en el que se sitúan personajes, o notas que presentan traducciones literales para que se compruebe que los cambios efectuados en el trasvase obedecen a cuestiones de estilo o efecto y no a una mala comprensión de la aleya. En cuanto a la introducción de Jomier, consideramos que un cambio de posición dentro de la versión evitaría la discordia. Si se presentara al final a modo de anexo cambiaría mucho el punto de vista puesto que pasarían a ser "palabras complementarias" y no un preludio que predispone la lectura. Probablemente este cambio no garantizaría su lectura por lo que quizás no se lograría el fin para el que fue concebido, si existiese.

Respecto a los grandes aciertos de Cortés en este apartado destacamos el glosario, el prólogo y el índice analítico, todos esenciales en una obra de tal envergadura. El primero permite esclarecer términos de difícil comprensión, el segundo recoge la postura del traductor y la norma o pautas seguidas para su traslado a la lengua meta y, por último, el índice analítico nos presenta una relación de términos, ideas y conceptos presentes en la obra en la sura/s y aleya/s correspondientes (localización).

En el segundo nivel, el macro-textual es coherente al prólogo. Aquí se pone de manifiesto su motivación por la relación y el encuentro islamo-cristiano en el uso de NN PP adaptados culturalmente y la transcripción de aquellos que no tienen equivalente. Esta norma de Cortés tiene como consecuencia que el lector meta

reconozca e identifique los personajes, convirtiendo el TO en un texto cercano y en la misma línea de sus predecesores. La simplificación en la transcripción está orientada hacia el mismo propósito, hacia una aceptación de su traducción a la cultura meta. Destacaremos el uso de "Mahoma", nombre polémico como ya vimos en su análisis pero que sin embargo permite que el lector lo identifique y consigue un uso exclusivo en la lengua meta, reservando este nombre propio únicamente como nombre del Profeta del islam y no aplicable a personas en general.

Respecto al resto de términos, las principales técnicas de traducción son las siguientes:

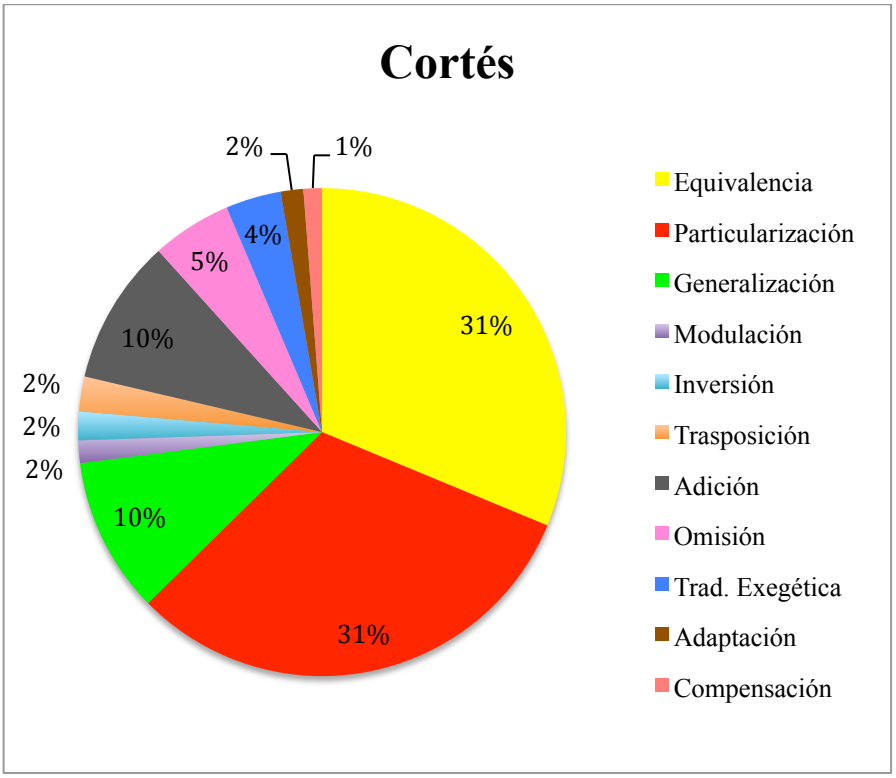


Para aquellos términos que no suponen un problema de traducción o interpretación (*al-nūr* = "luz"; *al-naḥl* = "abeja") opta por una equivalencia mientras que en los que están marcados culturalmente recurre a uno más particular. Como vemos, la búsqueda de la aceptación del polo meta también se refleja en estos datos. Ante un problema de traducción en los títulos de las suras, Cortés prefiere usar un término adecuado en el contexto, que permita la comprensión de la misma en lugar de uno más general. De este modo, optará por un traslado de parte del significado condicionado probablemente por la exégesis consultada.

Pasando al nivel micro-textual, concretamente al tratamiento del *maṯal*, observamos que tiende a condensar y naturalizar las expresiones. Por ejmplo, la expresión *maṯalu-hum ka-maṯali* pasará a "ser + como" (véase *maṯal* 1 o 3) en aquellas suras que hagan referencia a personas o grupo de personas y "ser + semejante" para aquellas acompañadas de una cosa (*maṯal* 5, 7 o 10) o animal (*maṯal* 28 o 40). Al término *maṯal* también le corresponden varias posibilidades de traducción. Será "símil"

cuando haya una comparación entre dos elementos como en el *maṯal* 15, 18, 21 o 22, "parábola" en aquellos *ʾamṯāl* extensos (*maṯal* 24 y 30) o que carezcan de comparación (*maṯal* 23, 25, 26 o 29) y reserva el término "ejemplo" para aquellos en los que se aluda a la situación de una persona o de un grupo (*maṯal* 34, 41 o 42). Y en cuanto a la traducción del verbo *ḍaraba,* la opción más empleada es "proponer" (término particular) y solo traduce por "poner" en dos ocasiones, ambas seguidas del término "ejemplo": *maṯal* 41 y 42. En ellas se está haciendo referencia a la situación o casos de dos personajes históricos por lo que esta traducción iría en consonancia con el entorno en el que aparece.

Respecto al análisis pormenorizado del corpus, hemos de observar el siguiente gráfico[83]:



[83] Es necesario especificar que hemos agrupado las técnicas por similitudes para una mayor comprensión y representación de las mismas. Así pues encontramos estos bloques:

- 1. Formulación establecida/ equivalencias
- 2. Formulación funcional/ generalización
- 3. Formulación convalidativa/ particularización
- 4.Paráfrasis/ adiciones/ amplificaciones/ ampliaciones/ explicitaciones/ descripciones y especificaciones
- 5. Omisión/ sutracción/ elipsis/ condensación/ implicitación
- 6. Modulación
- 7. Trasposición
- 9. Adaptación/ sustitución cultural/ equivalencia acuñada
- 10. Alteración sintáctica/ inversión
- 11. Compensación

Observando el gráfico, deducimos que en los *ʾamṯāl* se usa la misma proporción de equivalencias que de particularizaciones. La siguiente técnica más empleada es la generalización (10 %) seguida de las adiciones en la misma proporción. A las omisiones le corresponde un 5 %, mientras que otros recursos como las inversiones, modulaciones o trasposición un 2 %.

Sin embargo, ¿a qué nos referimos con estos datos? Ante un mismo problema ¿se usa la misma técnica o una diferente? ¿Un mismo procedimiento puede servir para distintos objetivos? Para entender mejor el comportamiento del traductor y por claridad expositiva, distinguiremos entre los términos de fácil traducción, esto es, aquellos que generalmente poseen un equivalente claro, de los términos marcados culturalmente o difíciles de verter ya sea por los matices que contienen, connotaciones o inequivalencias.

En cuanto a los primeros, encontramos numerosos casos de equivalencias (principalmente en sustantivos) como por ejemplo, *turāb* = "tierra"; *rīḥ* = "viento" o *ḥabbat* = "grano", y verbos *n-s-y* = "olvidar" (*maṯal* 31) y *ḥ-w-r* = "dialogar" (*maṯal* 24). Ahora bien, existen casi en la misma proporción de equivalencias, particularizaciones. Estas están presentes en ciertos sustantivos y verbos generales polisémicos. Resulta interesante observar cómo Cortés, dependiendo del contexto en el que se sitúe la aleya, elige un verbo particular (más concreto) a pesar de ser general en árabe. Esta será la característica que defina su traducción. Así pues, para *s-m-ʿa*, traduce por "percibir" (*maṯal* 3) cuando se trata de animales; "oír" (*maṯal* 14) cuando lo hace un sordo puesto que no puede entender o interpretar el sonido; y "escuchar" (*maṯal* 26 o 35) a propósito de una parábola o símil, exhortando a que se preste atención. Otro caso lo encontramos en el verbo *ḍ-ʿa-f*, para el que opta por "doblar" (*maṯal* 5 y 7) en la mayoría de los casos y "multiplicar"[84] en otros como venimos diciendo, dependiendo del contexto. Este procedimiento afecta también a ciertos sustantivos, aparentemente fáciles de trasladar pero cuya traducción a primera vista no parece coherente. En esta línea encontramos algunos de ellos: *ʾānhār* ("río") que en la mayoría de las ocasiones

[84] Por ejemplo, en Corán, 2. 245. A este respecto, debemos hacer una anotación necesaria. En ciertos términos hemos llevado a cabo una consulta sobre la aparición de dicho término en otros contextos coránicos (al margen de nuestro corpus) con el objetivo de obtener más información sobre el comportamiento del traductor y poder realizar observaciones justificadas. Si bien es cierto que nos excedemos en los límites de la investigación, esta acción se ha llevado a cabo solo en algunas voces objeto de análisis para enriquecer las conclusiones.

traduce por “arroyos” (*maṯal* 16) si se refiere a la imagen del paraíso/jardín probablemente porque brota de entre las piedras y el traductor entiende que el agua que sale no debe ser caudalosa; *ŷudur* (“muro”) para el que opta por “muralla” (*maṯal* 38) puesto que la palabra a la que acompaña indica que su labor es defensiva; o *kawkab* (“astro”) que pasa a ser “estrella” (*maṯal* 27) en la versión traducida debido a lo que viene a continuación (“que irradia luz”). Otro caso interesante es *al-nās*, “gente” en español pero que traduce por “hombre” en la mayoría de los casos (*maṯal* 13, 18, 26) y solo reserva este término para un contexto (*maṯal* 11). En la misma línea encontramos *al-qawm* (“pueblo”) cuya traducción parece también verse influida por el contexto en el que se enmarca. Acompañado de un verbo pasa a ser “gente” (*maṯal* 12) mientras que si viene seguido de un sustantivo (*maṯal* 6 o 33) o como vocativo (*maṯal* 30), se transforma en “pueblo”.

Respecto a los términos connotados o de difícil traducción, es decir, aquellos que presentan un problema evidente, no siempre recurre a las mismas técnicas ni apuesta por la coherencia en la traducción. Para mayor claridad, vamos a dividirlos en cuatro categorías: verbos, sustantivos que cierran las aleyas (posición final), los denominados “nombres”, “cualidades” o “atributos” de Dios, y otros términos con matices. En todos, la particularización vuelve a estar presente y en menor medida observamos generalizaciones o adiciones.

Comenzando por los verbos, Cortés opta por concretar el significado en la mayoría de los casos observando el contexto. Así pues, en *n-z-l* (“bajar/descender”) observamos que se traduce por “revelar” cuando se alude directamente a la palabra de Dios (*maṯal* 30) y por “hacer bajar” (*maṯal* 13 y 15) si se trata del agua por ejemplo; sobre *q-ṭ-ᶜa* (“cortar”) traduce por “roer” en el *maṯal* 35 en el que intenta reflejar la dura imagen del agua caliente destrozando el cuerpo poco a poco; o *r-ŷ-ᶜa* (“volver”) que pasa a ser “convertirse” (*maṯal* 1) si el referente es una persona sobre cuestiones de fe y “volver” en contextos más indeterminados. En otros casos, prefiere un verbo más general como en *ḥasaba* (*maṯal* 4) (“contar con”, propuesta que mantiene los matices del árabe) que traduce por “creer”, opción que recoge el tono sarcástico pero que prescinde de ciertos matices presentes en árabe como el número/cantidad, por ejemplo.

La técnica dominante para los sustantivos que cierran las aleyas y que carecen de equivalencias debido a su marcado carácter cultural es la particularización. *Al-mukramīn* pasa a ser “honrados” (*maṯal* 33), *al-fāsiqīn* “perverso” (*maṯal* 2), *jaṣimūn* es

“contencioso” (*maṯal* 33), *al-qānitīn* (*maṯal* 42) los “devotos” y *al-gāwin* (*maṯal* 12) los “descarriados”. Para todas estas voces, Cortés ha preferido emplear términos concisos, solemnes y es coherente en otras apariciones en el Corán de estos términos. Esto le proporciona fluidez y sencillez aunque esa decisión suponga prescindir de algunos matices.

Pasando a analizar los nombres o cualidades de Dios, el comportamiento de este traductor es similar al expuesto anteriormente. Se observa una concisión en las voces elegidas así como la pérdida de matices del árabe a favor de la comprensión en español. Algunos de los ejemplos que lo ilustran son *wāsi*ᶜ*un* que traduce por “inmenso”, *ᶜalīm* como “omnisciente” (ambos en *maṯal* 5); *al-āᶜalā* que pasa a ser “supremo”, *al-ᶜazīz* “poderoso” y *al-ḥakīm* “sabio” (los tres en el *maṯal* 20). Igualmente, es coherente en su propuesta. Con la repetición, el traductor consigue la identificación y reconocimiento del término con su referente.

Y por último, sobre otros términos de difícil traslado sin equivalente aparente en la lengua meta, observamos que Cortés usa varias técnicas o procedimientos. Entre las más comunes encontramos la generalización, particularización u omisión (en pocos casos). Algunos casos en los que se recurre a la generalización están presentes en términos como *rasūl* que pasa a ser “enviado” y que incluye en su glosario, *ᵓāsfāra*ᵐ que traduce por “libros” o *al-ŷanna* (*maṯal* 4, 7 y 16) que traduce por “Jardín”. Respecto a este último, nos ha resultado curioso que no se haya optado por “paraíso” en aquellas aleyas en las que se recrea el lugar perfecto donde morarán los que hagan el bien y que sin embargo, se haya traducido por “viñedos” en otros contextos (*maṯal* 24) en los que aparecía la palabra “uva”. Si traduce dependiendo del contexto, esta propuesta le sería válida según la norma seguida hasta ahora.

La particularización vuelve a ser la técnica más empleada. Esta la encontramos en el tratamiento de los siguientes términos: *al-baᵓāsāᵓu* como “infortunio” o “miseria”; *al-kuffār* que traduce por “infieles” (*maṯal* 3) con o sin artículo y en plural por “los que no creen” (*maṯal* 17) o incluso los “sembradores” (*maṯal* 37) dependiendo del contexto; *al-ᵓājiri* si aparece precedido de “día” pasa a ser “el último día” y de “vida”, “la otra vida”; o *ᵓāṣḥāb*, que adopta cuatro traducciones distintas como “condenados” (*maṯal* 8) si acompañan a la palabra “fuego”, “compañero” (*maṯal* 24) en su sentido más general seguido de nombres de personas, “habitantes” (*maṯal* 30) si hace referencia a la gente que vive en la ciudad, o “guardianes” (*maṯal* 43) si alude a los ángeles.

Respecto a las omisiones que se observan, no todas son del mismo tipo pero sí persiguen el mismo objetivo, conseguir un lenguaje fluido y natural en el TM. En esta línea, *ʾakala r-ribā* ("comer usura") se traduce por "usurear", un nuevo ejemplo de concisión lingüística y naturalización expresiva. En árabe, cuando se añade el verbo *ʾakal* a un sustantivo se convierte en una forma de enfatizar la acción, de ponerla de relieve y suena incluso forzada por lo que esta elisión suprime estos matices. Otras omisiones guardan relación con el contexto. Por ejemplo, en la expresión *fī sabīli Allāhi* (*maṯal* 5) pasa a ser "por Dios" cuando se trata del medio para hacer algo (coincide con verbos de "lucha") desapareciendo cualquier rastro de *sabīl,* término que se mantiene sin embargo en otras aleyas (*maṯal* 34).

Por otro lado, en cuanto a su intención de resaltar la relación entre las religiones se pone de manifiesto en la elección de términos pertenecientes al discurso religioso judeo-cristiano y que le son familiares al lector meta. Con esto nos referimos a "rebaños", "descarriado", "tinieblas" o "devoto" entre algunos de los más relevantes.

Por último, señalaremos algunas conclusiones derivadas del análisis:

- Propensión a abreviar. Según Schökel (1977: 263) es vicio antiguo de los traductores ya que incluso los traductores modernos consideran viciosas las repeticiones y al traducir, las escamotean. Sin embargo, el resultado es una versión fácil de leer y cómoda y que ha contribuido a la fijación y consolidación de algunas de las expresiones traducidas en la lengua meta.
- Coherencia en la traducción de los términos, principalmente en aquellos sustantivos que se repiten, que cierran la aleya o son características de Dios.
- Traducción en función del contexto. Muchos términos (ya posean equivalente claro o no) se traducen de forma distinta de acuerdo al contexto coránico en el que se enmarcan. Esto se lleva a cabo a través de particularizaciones.
- Busca el efecto y para ello, naturaliza las estructuras del árabe a través de los giros propios de la lengua.
- Usa léxico cercano a la lengua meta. Opta por aquellos términos que pertenecen al ámbito religioso judeo-cristiano.

En resumen, la traducción de los *ʾamṯāl* es equilibrada desde el punto de vista de los procedimientos y corrobora lo emitido en su prólogo. La fluidez de las expresiones a través de la modulación, inversión y alteraciones, o las particularizaciones, equivalencias y el sistema simple de transcripción fonética ponen de manifiesto la

búsqueda de efecto en el lector meta así como su perfil, instruido pero no especializado. El acercamiento a la realidad judeo-cristiana viene reflejado en la elección de términos y en el tratamiento de los NN PP (adaptaciones). El traductor, dentro de las limitaciones propias de la lengua árabe, intenta ser fiel al TO. Podríamos decir que el texto traducido aislado del resto, sin las notas al pie evocadoras, es una versión correcta, orientada al polo meta y en la que el lector meta adquiere especial protagonismo.

b) **González: traducción de terminología sencilla y estilo fluido que pretende resaltar la intemporalidad del mensaje así como sus semenjanzas con el resto de Escrituras Sagradas (judeo-cristianas). Utilización intepretativa de grandes autores clásicos chií iraní. Versión realizada por un musulmán converso y concebida como comentario de TO.**

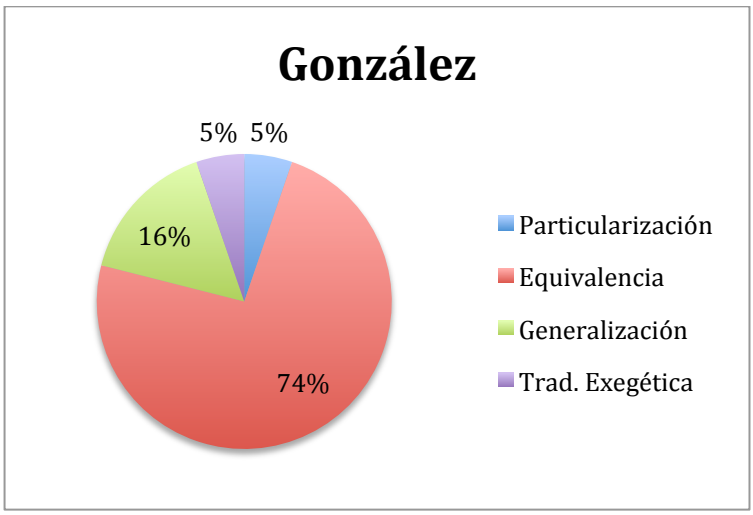
Si por algo se caracteriza esta versión en español es por ser desconocida en nuestro entorno. Para llegar a esta conclusión, hemos tenido en cuenta su presencia en la red como traductor, sus apariciones públicas, comentarios en revistas o publicaciones. En España, observamos que su figura como traductor no es notable y sus trabajos se remontan a entornos relacionados con el chiísmo procedente de Irán y otras organizaciones sin ánimo de lucro. Además, una búsqueda de su traducción en las bibliotecas nos mostraría el escaso número de ejemplares disponibles[85]. Igualmente, este hecho podría deberse a que es una de las versiones más recientes (la primera edición se publicó en 2006) y solo posee una segunda edición de 2010. La introducción a la obra está escrita por él mismo sin observarse presencia del editor o de otra persona-institución que actúe como aval.

En cuanto a la tendencia chií, se aprecia en el prólogo y en las notas a pie de página puesto que se recogen los comentarios de exégetas chiíes y se alude en ocasiones a explicaciones sobre la familia del Profeta. También se emplean las notas para hacer aclaraciones sobre términos de difícil traducción y otras interpretaciones posibles de la aleya en cuestión. Algunas de las notas en las que se aprecia su confesión aparecen en Corán, 7. 175-6 (*maṯal* 12): "[…] Según una traducción que se remite al Iman 'Ali Ar-

[85] Podemos destacar algunas de las búsquedas llevadas a cabo en las bibliotecas de la Universidad de Granada, Málaga y Sevilla entre otras. En el catálogo de la biblioteca de la UGR, solo hay un ejemplar disponible en el departamento de Estudios Semíticos; en el catálogo FAMA (US) un ejemplar en la biblioteca de Humanidades; y en el catágolo Jábega (UMA), un único ejemplar perteneciente a la segunda edición de 2010.

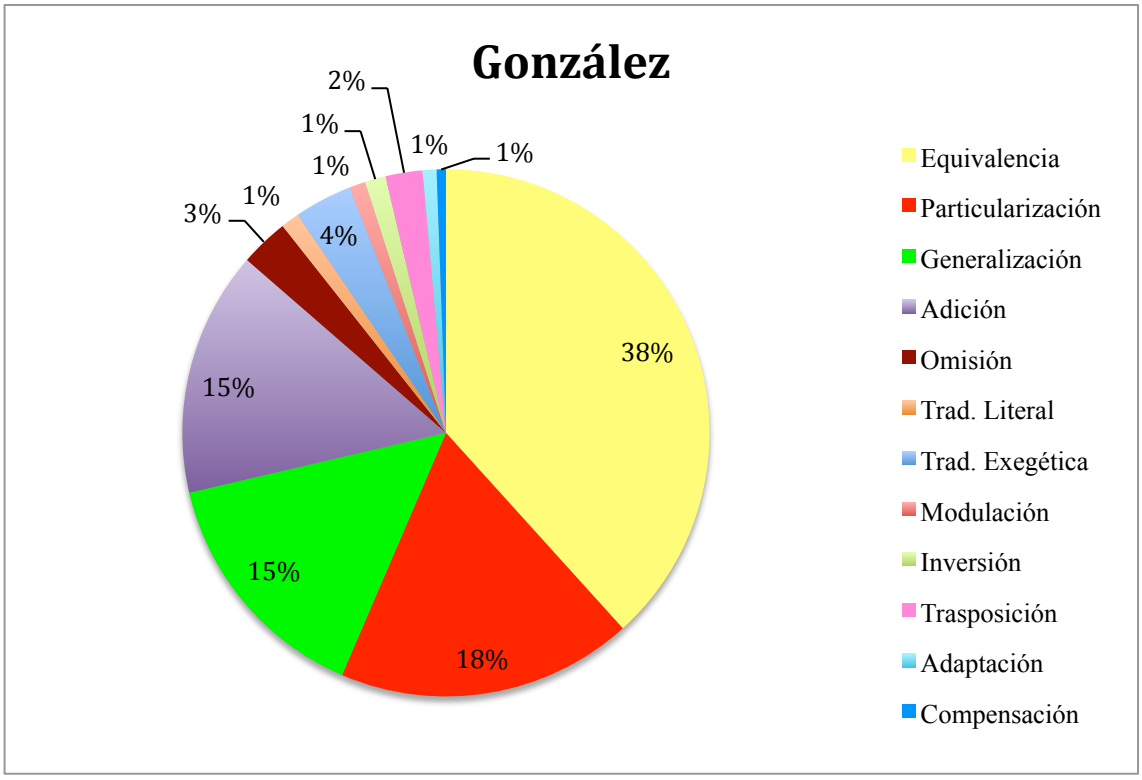
Riḍa' […]". Como vemos, se remonta a los imames del chiísmo, y por extensión y según la creencia chií, a la familia del Profeta. Pero la confesión de este traductor se observa desde el principio. Cada vez que en la introducción se refiere al Profeta añade (s.) al igual que todas las palabras que hacen referencia a Muḥammad. Sin embargo, como comenta en su prólogo, su objetivo es conseguir una versión sin romper con lo anterior, en otras palabras, una traducción de carácter conciliador y pensando en el polo meta. Así pues, no es de extrañar que en el nivel macro-textual encontremos sustituciones en el tratamiento de los NN PP. Para aquellos personajes que pertenecen a la tradición judeo-cristiana lleva a cabo su traslado a favor del lector meta y si no tienen correspondencia, lo transcribe. Hemos de destacar que su sistema de transcripción es más complejo que el de Cortés, usando signos diacríticos en ciertas letras árabes sin correspondencia en español como la *ʿayn* entre otras. Otra diferencia con Cortés es el uso de la transcripción para el nombre propio del Profeta, Mu<u>h</u>ammad (transcrito de esta forma) y Al.lah presente solo en la *Basmala*. Esta última postura o proceder del traductor vuelve a poner de manifiesto su confesión religiosa.

Para el resto de términos, observamos lo siguiente:



La equivalencia es la nota dominante en las técnicas con una aplicación del 74 % en los términos analizados en este apartado. Posteriormente, hay que señalar que recurre a la generalización en aquellos casos para los que no se da una equivalencia clara o evidente, dejando la particularización como la última opción.

Pasando al tercer nivel (micro-textual), encontramos el siguiente gráfico:



Otra vez este gráfico pone de relieve que la diferencia entre la proporción de la técnica de equivalencia con el resto es considerable. A diferencia del segundo nivel en el que se recurría a la generalización como procedimiento alternativo a las inequivalencias, el número de particularizaciones en este apartado es ligeramente mayor (18 %) y coinciden los niveles de generalización y adiciones. El número de omisiones supone el 3 % y la traducción exegética es un 4 %. El resto de técnicas propias del traslado de una lengua a otra es mínimo. Pero ¿traduce siempre de la misma forma? ¿es coherente en su traducción? ¿opta por la misma técnica ante el mismo problema?

Para empezar, al igual que en la versión de Cortés, distinguiremos entre términos de fácil traslado y aquellos que presentan problemas traductológicos por los motivos ya mencionados en párrafos anteriores.

En cuanto al primer bloque, observamos un número considerable de equivalencias presentes en la traducción de verbos y sustantivos. Algunas se encuentran en términos comunes como *ʾāwdīa* = valles (*maṯal* 15); *ŷund* = ejército (*maṯal* 30); o *ṭall* = rocío (*maṯal* 7). En los verbos generales se observa una técnica diferente ya que, dependiendo del contexto en el que se inserte el *maṯal*, González usará un verbo más concreto, esto es, optará por la particularización. Por ejemplo, *s-m-ʿa* se traducirá por "oír" en aquellas aleyas en las que se deduzca que la acción no precisa de un esfuerzo

especial (*maṯal* 3 y 14) y "escuchar" en aquellas que sí supongan una atención (*maṯal* 26 y 35). En el caso de *j-r-ŷ*, González usará "germinar" cuando se refiera a las plantas (*maṯal* 36), "salir" en situaciones generales (*maṯal* 11) y "abandonar" cuando se aluda a un descuido o despreocupación (*maṯal* 35). En la mayoría de estos casos, la decisión de recurrir a un término más específico ha sido tomada según la exégesis consultada de acuerdo a uno de los posibles sentidos que posee. Lo mismo ocurre con *ḥ-m-l*, cuyo significado primario es "cargar" como se observa en el *maṯal* 40 pero pasa a ser "atacar" en el *maṯal* 12 donde el referente es un perro y "llevar" con el sentido de "transportar" en el *maṯal* 15. Esta particularización también se deja ver en ciertos sustantivos como *al-nās*, *al-qawm* y *turāb*. En el primero, se traduce por "gente" cuando aparece como vocativo o en un contexto más general (*maṯal* 6, 11, 15 y 18) y por "seres humanos" en otros como el *maṯal* 34 o 39. Sobre el traslado de *al-qawm*, del mismo modo que procedió Cortés en la versión anterior, podemos observar dos propuestas: "gente" generalmente seguido de verbos y sustantivos, y por otro lado "pueblo" si va acompañado de pronombres posesivos (*maṯal* 30 y 33) o es vocativo (*maṯal* 30). Y en cuanto al último término (*turāb*) González opta por "tierra" en la mayoría de los casos pero cuando se hace referencia a la creación, en otras palabras, cuando se refiere al momento en el que Dios creó al hombre, se usa "barro" (*maṯal* 9 y 24), lo cual recuerda el interés del traductor por enlazar con la tradición judeo-cristiana.

Respecto a los términos marcados culturalmente que suponen un problema de traducción, para facilitar la exposición, los clasificaremos en verbos, sustantivos con matices, cualidades de Dios y sustantivos que clausuran las aleyas. Sobre los verbos, se advierten equivalencias como en *ḥ-s-b*, verbo que traduce como "contar con" (*maṯal* 4) manteniendo los matices del árabe y el significado de la raíz. Ahora bien, González también recurre a la particularización como técnica, por ejemplo, en el verbo *n-z-l*, se traduce por "descender" cuando se trata de elementos naturales ("lluvia") (*maṯal* 13) y "enviar" si se alude al Corán[86]. O *r-ŷ ᶜa*, "volver" en el *maṯal* 30 cuando se alude directamente a Dios, y "rectificar un error" (*maṯal* 1) en posición final de la aleya y donde además de ser particular, se ha convertido en una paráfrasis explicativa en la que se añaden palabras que no existen en el original. En cuanto a los términos que cierran las aleyas, observamos particularizaciones y adiciones como las técnicas más

[86] Hemos observado cómo González emplea "revelar" en este contexto en otras aleyas que no forman parte de este corpus pero que consideramos necesario mencionar: Corán, 2. 90 y 3. 84 entre otras apariciones.

empleadas. Ante la concisión árabe de los términos *al-fāsiqīn*, *al-gāwin*, *al-mukramīn* y *al-dājilīn*, encontramos "los transgresores"[87] (*maṯal* 2) y las paráfrasis "los que se extravían" (*maṯal* 12), "ennoblecidos y honrados" (*maṯal* 30) y "los que entran con él" (*maṯal* 41) respectivamente. Esta adición también está presente en la traducción de los nombres o cualidades de Dios como por ejemplo en *wāsiʿun ʿalīm* (*maṯal* 5) que pasa a ser "la bondad de Dios todo lo alcanza, todo lo sabe". Sin embargo, González opta por la brevedad de otros nombres tales como que *al-ʿazīz* traduce como "Poderoso" y *al-ḥakīm* como "Sabio" (*maṯal* 20), ambas propuestas con letra mayúscula en la primera letra.

Y por último, para algunos sustantivos marcados culturalmente y sin equivalente aparente encontramos casos de generalizaciones, adiciones, particularizaciones y omisiones. Algunos ejemplos de generalización lo encontramos en *al-qānitīn* que pasa a ser "los obedientes" (*maṯal* 42); *al-ŷanna* como "jardín" en mayúscula la primera letra en un contexto divino (*maṯal* 4) y en minúscula para contextos generales (*maṯal* 24) pero siempre coherente; *n-f-j* como "insuflar" (*maṯal* 42); y *ḥabbat* como "semilla" (*maṯal* 5) la primera vez que aparece traducido posiblemente para evitar la repetición. Por otro lado, González también elige varias palabras para un mismo problema. Al igual que Cortés, el término *ʾāṣḥāb* posee varias propuestas: "gente" si acompaña a la palabra "fuego" (*maṯal* 8), "compañeros" (*maṯal* 43) si alude a la labor de los ángeles, "amigos" (*maṯal* 24) en un contexto general y "habitantes" (*maṯal* 30) si hace referencia a la gente que vive en una ciudad. De entre otros casos de particularización destacamos *miškāt* por "nicho" (*maṯal* 27); *al-ṭālibu wa-l-maṭlūb* como el "pretendiente y pretendido" (*maṯal* 26); o *ḥamīm* que pasa a ser "hirviente" (*maṯal* 35). También se observan adiciones que convierten los términos frases explicativas como observamos en *ṣadaqāti-kum* que pasa ser "vuestros actos de caridad" (*maṯal* 6) o *farŷa-hā* que traduce por "la castidad de su vientre" (*maṯal* 42). Estas paráfrasis responden a la exégesis, donde el traductor consulta sus dudas y le ofrece una de tantas posibles interpretaciones. Un caso interesante de traducción exegética está presente en *ramīm* cuya traducción pasa a ser "revistiéndolo de carne". Ningún traductor de los estudiados recoge este cambio de punto de vista no presente en el original árabe (trasposición) pero sí que aparece *Tafsīr*

[87] Nótese que "transgresor" se usa como propuesta de traducción para los términos árabes *al-fāsiqīn* (*maṯal* 2) y *musrifūn* (*maṯal* 30).

Nemūne como explicación de esta imagen en comparación con el proceso de desarrollo del ser humano.

Por último, hablamos de omisiones. En la misma línea de Cortés, la mayoría buscan la naturalidad del lenguaje pero otras destacan como vemos en el *maṯal* 10, donde a*l-ḥayāti d-dunyā* pasa a ser la "vida". Imaginamos que en este caso el traductor buscaba sencillez pero no siempre lleva a cabo este procedimiento en la traducción de esta expresión ya que en el *maṯal* 13 o 37 conserva la literalidad del árabe al traducir por "la vida de este mundo". A propósito de literalidad, en la expresión *ʾakal r-ribā*, González traduce por "comer usura", expresión extraña en español pero que también lo es en árabe y que de alguna forma sirve para llamar la atención de ambos lectores.

De otro lado, si hablamos del tratamiento del término *maṯal*, se observa que su comportamiento es distinto al de Cortés. Ante la expresión *maṯalu-hum ka-maṯali* opta por "ser + como" o "ser + semejante" en la mayoría de los casos sin establecer diferencias entre estas opciones. Por su parte, el término *maṯal* se traduce en todos los casos por "ejemplo" independientemente de la extensión que posea la imagen o situación representada o el procedimiento presente (comparación-descripción). Y en cuanto al verbo *ḍaraba*, traduce por "poner" en general, término más rotundo y directo que coincide con el significado primario de la raíz árabe exceptuando dos ocasiones en los que se ha tenido en cuenta el contexto: en el *maṯal* 34 que traduce por "explica la situación" eliminando cualquier matiz del término *maṯal*, y el *maṯal* 30 (extenso) donde opta por "cítales".

Para terminar con este apartado, vamos a exponer algunas conclusiones:

- La bibliografía que añade al final de la traducción es un acierto. Consideramos que es un gesto sincero que recoge tanto las exégesis consultadas como otras traducciones conocidas como las de Cortés o Vernet. De los cuatro TM que conforman nuestro corpus de estudio, solo él y Cansinos la incluyen en su versión.
- Su traducción se acerca a la de Cortés tanto en la expresión como en el intento de acercarse a la tradición judeo-cristiana. Esta influencia queda reflejada principalmente en los NN PP.
- A pesar de ser musulmán, no se observan rasgos característicos (o que se esperan) como la transcripción de términos inequivalentes o préstamos en el cuerpo del TO.
- Estilo fluido y forma física parecida al TO (el número de aleya aparece al final).

- En casos de inequivalencia, traducción según contexto tendiendo a la explicación en muchos casos.

En resumen, la versión que nos ofrece González es fiel al TO ya que mantiene, siempre que le es posible, las equivalencias. Es una traducción de lectura fluida, con concisiones terminológicas aunque también con comentarios explicativos. Esta postura corresponde con lo emitido en la portada, "edición comentada…", lo cual evidencia la actitud predominante en toda su traducción: no es el TO sino un mero comentario.

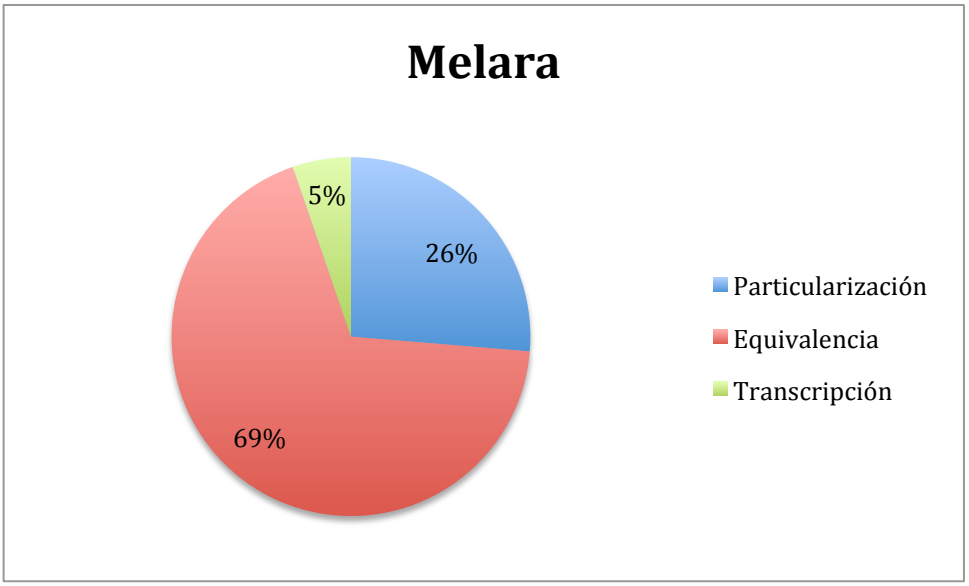
c) Melara. Versión de sencilla religiosidad islámica, de sumisión a Dios y realizada por un musulmán converso. Concibe la traducción como comentario y pretende verter el sentido del Corán en un lenguaje directo y desprovisto de la terminología religiosa judeo-cristiana.

Si la versión de Cortés no estaba exenta de críticas por parte del lector musulmán (en su mayoría), con la traducción de Melara observamos lo mismo pero esta vez por parte del público no musulmán. Su confesión, su estilo de "religiosidad islámica" como afirma Epalza (2004: 65) y las editoriales en las que publica son algunas de las razones de esta calificación. Pero, ¿hasta qué punto influye esto en el resultado?

En el apartado pre-textual, la nota del traductor y del editor al principio de la versión ya muestran su postura de fidelidad al TO y la consideración del TM como comentario. Las notas a pie de página no son tan abundantes como en los TM anteriores, quizás porque se sitúan en el cuerpo del texto y muchas explicaciones entorpecerían la lectura. Se dedican casi en exclusividad a evitar ambigüedades y explicar los referentes en aquellas aleyas en las que aparecen pronombres.

En el segundo nivel, el macrotextual, ya se advierte la confesión del traductor por ejemplo, en el traslado de los títulos de las suras al español. Todos los NN PP aparecen transcritos incluso los que comparten tradición. Esta postura pone de manifiesto lo emitido en su prólogo de alejarse del discurso judeo-cristiano. Algunos ejemplos lo encontramos en: Muhammad (*ma<u>t</u>al* 47), Ibrahim (*ma<u>t</u>al* 14), Hud (*ma<u>t</u>al* 11) y Yunus (*ma<u>t</u>al* 10). Como vemos, ninguno de ellos contiene signos diacríticos que dificulten la lectura a diferencia de González.

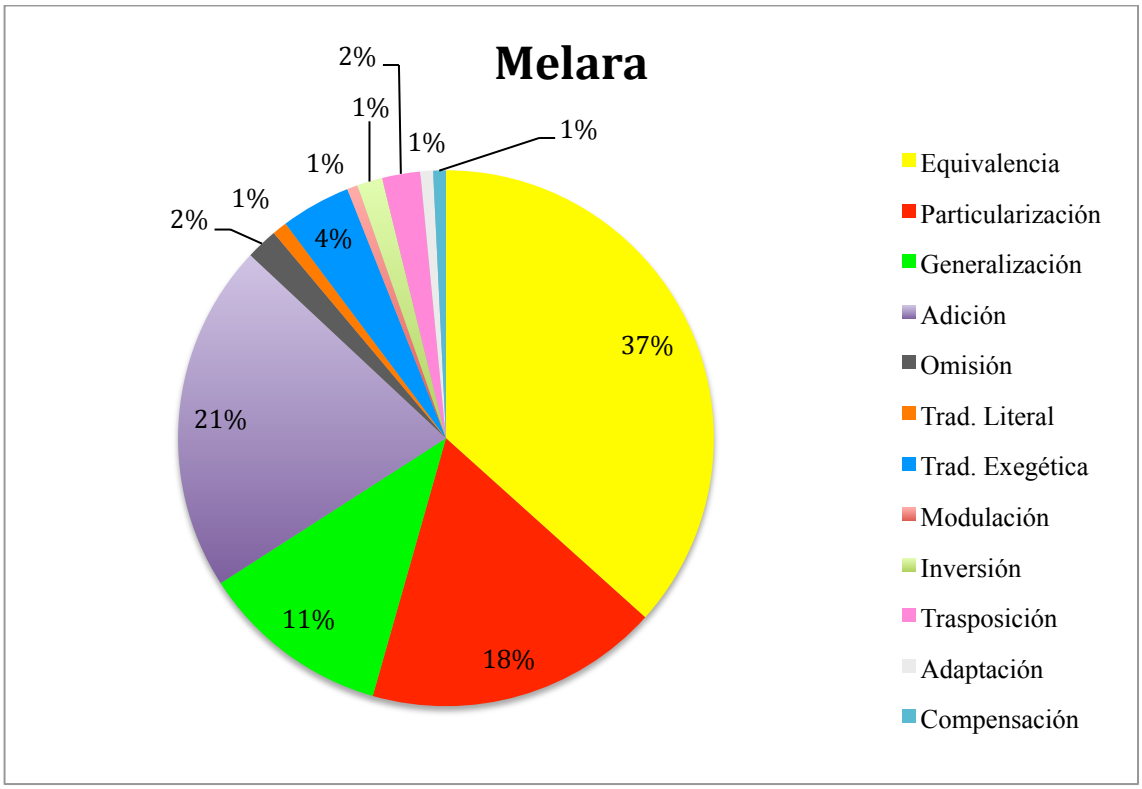
Respecto al resto de términos presentes en los títulos, las técnicas principales son las siguientes:



Observamos que existe un 69 % de equivalencias, seguido de la particularización y la transcripción (5 %). En esta muestra analizada no se han encontrado generalizaciones ni traducciones exegéticas (0 %). Una de las principales diferencias con los TM ya analizados la encontramos en el tratamiento de *al-ᶜArāf,* el cual aparece transcrito tratado como un nombre propio más. O la combinación como procedimiento, esto es, el uso de dos técnicas para el traslado de un término como se ve en sura *al-ŷumuᶜa* que traduce por "viernes" además de conservar entre paréntesis la transcripción fonética.

En cuanto al tratamiento del término *maṯal* presente en el tercer nivel (micro-textual), a grandes rasgos, observamos que para la expresión *maṯalu-hum ka-maṯali* intenta conservar los matices del árabe con la traducción "parecerse" o "ser + semejante". En estos casos, cambia la categoría gramatical de la estructura al optar por un verbo reflexivo y cuyo resultado pondría de relieve la situación de igualdad de ambos elementos. Para el traslado del término *maṯal*, siguiendo la misma línea de González, recurre a "ejemplo" en todos los casos. Ahora bien, en relación con la traducción de la raíz *ḍ-r-b,* aunque la propuesta más utilizada es también "poner", en ciertas aleyas opta por "llamar la atención" (*maṯal* 27 o 29). En estos casos, la expresión se sitúa al final del *maṯal* para concluir y cerrar la imagen dada o bien se sitúa al principio (*maṯal* 30) para poner en sobreaviso al lector de que la historia que sigue es importante.

Pasando a comentar el análisis del corpus, a continuación ilustramos las técnicas con el gráfico correspondiente:



Observamos que la equivalencia es el procedimiento más empleado en consonancia con los dos TM precedentes. Sin embargo, hay que destacar que la técnica siguiente es la adición. Este resultado es consecuente con la postura con la que el traductor ha concebido este encargo ya que es considerado un comentario. En este sentido, abundan las paráfrasis, las adiciones explicativas, las explicitaciones y las ampliaciones a favor de una versión más larga y descriptiva. Ahora bien, estas técnicas están presentes en aquellos términos marcados culturalmente que suponen un problema de traducción ya que para aquellos términos que tienen un equivalente claro, Melara lo usa en su traducción coincidiendo con el procedimiento seguido por Cortés o González al respecto. Así pues, algunas equivalencias son: *wābil* = "aguacero" (*maṯal* 6 y 7), *ʾāwdīa* = "valle" (*maṯal* 15), *kawkab* = "astro" (*maṯal* 27) o *farʿa* = "rama" (*maṯal* 18). Aunque también existen casos en los que Melara decide usar una propuesta más general como por ejemplo en *ḥarṯa* que pasa a ser "campo" (*maṯal* 10). Sin embargo, al igual que Cortés, en la traducción de los verbos generales así como en algunas palabras, Melara se adecúa al contexto y se atiene al sentido que puede tener la aleya, es decir, emplea la particularización en estos casos. Verbos como *ḥ-m-l*, puede ser "designar"

(*maṯal* 43) donde se alude a la elección de los "encargados del fuego". *J-r-ŷ* se traduce por "salir" en sus contextos más generales (*maṯal* 11 y 35) y "echar" con el sentido de "germinar" en el *maṯal* 36. Y *s-m-ᶜa* se traduce de cuatro formas: "percibir" (*maṯal* 3) cuando hace referencia a los animales; "oír" (*maṯal* 14) si la acción no requiere ningún esfuerzo; "prestar atención" si el enunciado es exclamativo (*maṯal* 26) y "escuchar" si se debe atender a lo que se dice (*maṯal* 35). Esta especialización como ya dijimos también afecta a ciertos sustantivos: *al-nās* es "gente" (*maṯal* 6 y 11) en contextos indeterminados y "hombres" en vocativo y otros contextos (*maṯal* 26); o *ʾāṣḥāb* que pasa a ser "compañeros" (*maṯal* 8) del fuego y en su contexto más general o acompañado de NN PP, "habitantes" (*maṯal* 30) si alude a los que viven en un lugar determinado y "encargados" (*maṯal* 43) si su labor es proteger. Como vemos, hasta ahora las tres versiones analizadas conservan esta concisión terminológica en verbos generales o sustantivos comunes.

Pasando a analizar los términos de difícil traducción por razones culturales o connotaciones, observamos que las técnicas más empleadas son aquellas que suponen un aumento considerable de significantes, es decir, adiciones, paráfrasis o explicaciones entre otras. Pero, ¿dónde se aprecian estas adiciones? Uno de los usos más llamativos de esta técnica se observa en los nombres o cualidades de Dios. Términos como *al-āᶜalā* pasa a ser "más alto" (*maṯal* 20), *al-ᶜazīz* por "Insuperable sin igual" (*maṯal* 20) y *wāsiᶜun ᶜalīm* es traducido por "Allah todo lo abarca, todo lo sabe" (*maṯal* 5). Otras de las adiciones las encontramos en aquellos términos que cierran las aleyas como por ejemplo: *al-fāsiqīn* se traduce por "los que se apartan de la obediencia" (*maṯal* 2), *musrifūn* que pasa a ser "gente que se excede" y *al-mukramīn* "entre los que Él ha honrado" (ambos en *maṯal* 30). La paráfrasis también está presente en términos como *mamlūk* que traslada como "que pertenece por completo a otro" (*maṯal* 32) o *bāla-hum* que traduce por "lo que surja en sus corazones" (*maṯal* 34). Estas dos últimas propuestas tienen en común la traducción exegética que en Melara posee un porcentaje destacado (4 %). A través de paráfrasis se añaden matices que el término por sí solo no posee, derivados de una consulta del *tafsīr*. En general, este tipo de procedimiento está acompañado de adiciones y particularizaciones y como resultado, ofrece una única interpretación posible.

Por otro lado, este traductor también recurre a la particularización como técnica de traducción y que en ocasiones, va acompañada de un intento de descristianización

del lenguaje. Nos referimos a la traducción de términos tales como *ʾānʿum* que pasa a ser "don" (*maṯal* 23) a diferencia de otras versiones que optan por "merced" o "bendición", *ṣadaqāt* que traduce por "dádivas" (*maṯal* 6) y que destaca con la "limosna" de Cortés o para *kufr* "incrédulo" (*maṯal* 6 y 11).

Respecto a las omisiones, suponen un 2 % y se aplican en casos en los que no se afecta al mensaje ni se pierden los matices. Al igual que Cortés, se aplica esta técnica para conseguir una versión más fluida y natural. Este traductor usa la omisión en pronombres principalmente siempre que no provoque ambigüedad o confusión en la identificación del referente. En contraposición, encontramos literalidad en la expresión *ʾakal r-ribā* que pasa a ser "comer usura" (*maṯal* 8) y *al-hayati d-dunya* que se mantiene en todos las apariciones como "la vida del mundo" (*maṯal* 10, 13, 25 y 37).

Por último, hemos de destacar que la transcripción fonética o préstamo sería uno de los procedimientos de mayor repercursión en su versión de acuerdo con su política de traducción y las opiniones de algunos investigadores. Sin embargo, en este gráfico supone un 0 % por cierto del total, hecho que no implica que no haya préstamos sino que la proporción total no era suficiente para convertir el valor numérico en porcentaje. Concretamente, en el análisis del corpus solo se observan préstamos o transcripción en los NN PP cuyo análisis ya lo hemos visto en otros apartados y en *šayṭān* = Shaytán *(maṯal* 8, 12 y 38), *al-ʾīnŷīl* = Inyil y *al-tawrat* = Torá (ambos en el *maṯal* 36) y que se podrían considerar también como NN PP. En cuanto al resto de términos comunes, en este corpus no se observa el uso del préstamo o transcripción pero en la versión completa sí hay numerosos ejemplos[88].

Por último, ofrecemos algunas conclusiones generales derivadas del estudio:

- Evita la ambigüedad de los pronombres añadiendo el referente entre corchetes. Sin embargo, los omite en aquellos enunciados que no dan lugar a confusión.
- No se observa coherencia en la traducción de los nombres o cualidades de Dios. Consideramos que lo hace conscientemente para conseguir, a través de todas las repeticiones del término a lo largo del Corán, cubrir todas las acepciones de la palabra.

[88] Por ejemplo, el término *ŷehennam* (traducido como "Infierno" en la versión de González) se transcribe en Melara de la siguiente forma: *Yahannam* (Corán, 2. 206). Otros son *zakāt* = *Zakat* (traducido por González como "limosna obligatoria") (Corán, 2. 43). En ambos casos aparece representada en mayúscula la primera letra y incluida en el glosario situado al final de la traducción.

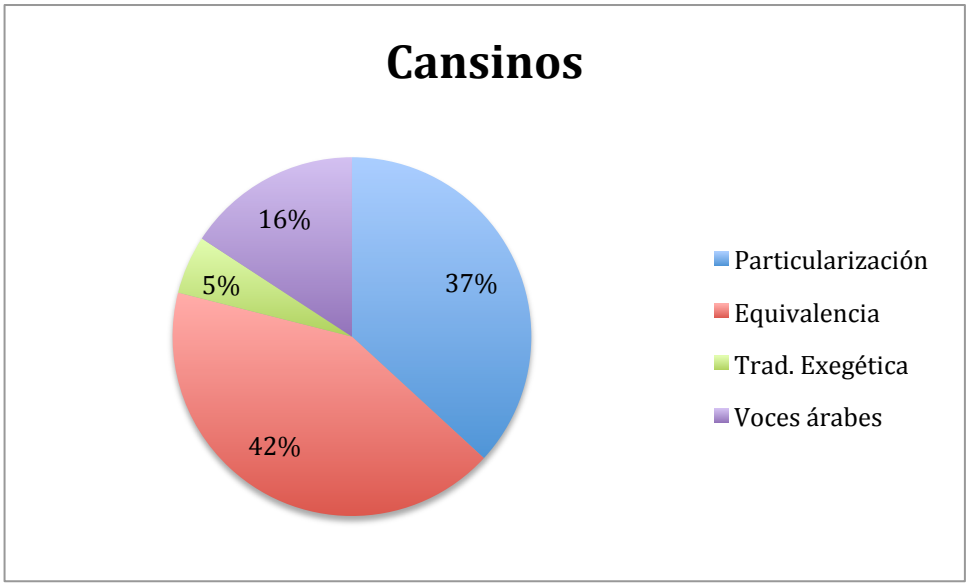
- Evita terminología perteneciente al discurso judeo-cristiano. En su lugar, recurre de nuevo a paráfrasis explicativas, nuevas creaciones (técnica que no aparece en el gráfico puesto que no hemos encontrado ninguna en el corpus analizado aunque sí que aparecerá en otros pasajes) y transcripciones. Huelga incidir en la presencia casi inapreciable de estas últimas en el corpus analizado. Con ello, el traductor persigue ir consolidando los términos con el paso del tiempo como él ha declarado en varias ocasiones, para que formen parte del lenguaje actual y empiecen a conocerse.
- En las frases jaculatorias, observamos coherencia pero no en el resto. Quizás se deba a lo que acabamos de exponer, a un intento de consolidación por medio de la repetición.

En resumen, podemos decir que la versión de Melara es un comentario del TO en la que observa respeto máximo al original y su confesión religiosa a través de los pequeños detalles como las mayúsculas o transcripciones fonéticas y las palabras del prólogo. Es criticada por el uso de préstamos, sin embargo, en este corpus estos han sido escasos y la mayoría están presentes en los NN PP y títulos de las suras.

d) Cansinos. Versión que trata al Corán como texto clásico de la literatura universal, directa del árabe en la que prima fidelidad extrema hasta la literalidad. Rigidez sintáctica y uso excesivo de léxico arcaizante lo que dificulta su lectura. Acercamiento a la significación primaria de vocablos.

Es el primero temporalmente hablando de los cuatro TM estudiados. Como el propio traductor expone en su introducción, es una traducción que se sale de lo convenido, cargada de restos "orientales" presentes en la lengua española. Sin embargo, ¿cómo se observan estas huellas en la traducción? Al margen de lo manifestado en su prólogo, en la traducción de los títulos de las suras, se atisba esta constante comenzando por el propio título de la obra, con la letra "ka". Respecto a los NN PP, lleva a cabo una transcripción fonética en todos los nombres compartan o no tradición. Esta transcripción contiene las vocales "o" y "e" así como representaciones fonéticas propias de otras lenguas como del inglés con el empleo de "th".

A continuación presentamos el nivel macro-textual:

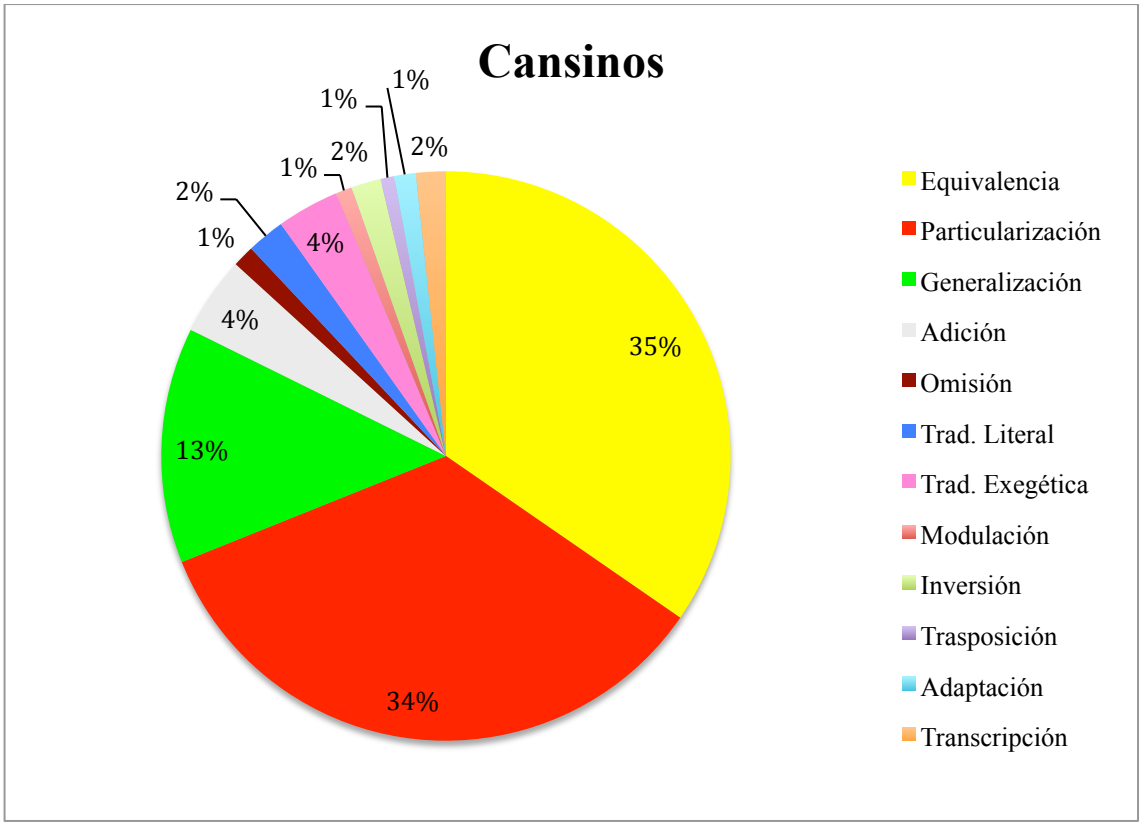


Aunque la particularización y la equivalencia son las técnicas más empleadas (37 % y 42 % respectivamente) destaca la presencia de voces árabes o incluso transcripciones de términos. Y no solo las encontramos en los NN PP o letras misteriosas tal y como decíamos en líneas anteriores, sino también aparecen en términos como *al-ḥaŷŷ* para el que opta por "alhage" (sura 22) o *al-kahf* como "alquefa" (sura 18).

En cuanto al nivel pre-textual, hemos de mencionar las notas a pie de página y la introducción puesto que en estos dos apartados es donde se pueden observar los rasgos de su personalidad y su actitud hacia el TO. Para un musulmán, es inconcebible que alguien lleve a cabo una corrección del Corán o incluso hable de errores puesto que es palabra de Dios. Sin embargo, Cansinos utiliza sus notas al pie para ofrecer explicaciones al lector sobre un término difuso y señalar recursos que a su modo de ver, no tienen sentido (*maṯal* 30: "Anacoluto. Pájaro, como ya hicimos notar […]") o particularidades de la lengua árabe. Así pues encontramos en el *maṯal* 4: "Concordancia del sujeto en plural con el verbo en singular, admisible según las reglas gramaticales del árabe". Como vemos, esta nota sirve para justificar su literalidad o posibles errores de traducción, resaltando que tales desaciertos provienen del TO, obra a la que ha querido ser fiel hasta el extremo. Por otro lado, hacíamos mención a los aires judíos. Si Cortés en las notas al pie ofrecía referencias sobre versículos de la Biblia, este traductor introduce remisiones al Antiguo Testamento o cualquier tipo de explicación sobre el judaísmo. Sin embargo, hemos de precisar que en este corpus no hemos encontrado ninguna.

Sobre el tercer nivel o nivel micro-textual, debemos comenzar recogiendo el tratamiento del *maṯal.* La traducción más empleada que le corresponde a la expresión *maṯalu-hum ka-maṯali* es una traducción literal "su semblanza como semblanza". Como vemos, mantiene incluso el número de elementos y la repetición del árabe aunque tal literalidad causa extrañeza y dificulta la comprensión. Respecto a *ḍaraba,* usa "proponer" y "acuñar", verbos muy concisos y particulares (véase "forjar" en el *maṯal* 19) que a pesar de que se adecúan al contexto, carecen de la fuerza imperativa del árabe y de las multiplicidades semánticas o interpretativas. Respecto a *maṯal*, usa también varias opciones como "ejemplo", "parábola", "símbolo" o "símil" pero a diferencia de Cortés, se usa indistintamente sin una norma clara aparente (véase el *maṯal* 15, 21, 41 o 42).

En cuanto al análisis pormenorizado, hemos de resaltar algunos aspectos derivados del gráfico siguiente:



En primer lugar, el número de equivalencias y particularizaciones son de nuevo las técnicas más empleadas coincidiendo con los resultados nivel anterior (macro-

textual). La siguiente técnica más empleada es la generalización seguido de las adiciones y la traducción exegética (4 %) procedimientos que suelen coincidir.

Pero, ¿cómo se ilustran estas técnicas con ejemplos concretos? ¿Es coherente en su traducción? ¿Emplea siempre el mismo procedimiento ante el mismo problema? Para responder a estas preguntas, distinguiremos entre los términos de fácil traducción o que poseen una equivalencia y aquellos que presentan un problema en su traslación al español.

En cuanto al primer grupo, observamos numerosas equivalencias en sustantivos comunes como por ejemplo, *turāb* = tierra (*maṯal* 6); *rīḥ* = viento (*maṯal* 10); *ṭall* = rocío (*maṯal* 7). En términos como *al-qawm* cuya traducción como hemos visto en versiones anteriores suele ser distinta dependiendo del contexto, pasa a la lengua española como "pueblo" en todas las apariciones de dicho término en cada *maṯal*. Esta coherencia también está presente en *nahr* que siempre traduce por "río". Respecto a los verbos generales, podemos ver cómo traduce por "poner" la raíz *ŷ-ᶜa-l (maṯal* 11) , o "salir" en el caso de *j-r-ŷ* (*maṯal* 11). Esta técnica va en consonancia con lo expresado en el prólogo sobre el intento de acercarse a la significación primaria de los vocablos árabes. Y también está presente en aquellos verbos de difícil traducción como *n-z-l* para el que usa "hacer bajar" en todas las ocasiones sin diferenciar el contexto, esto es, sin tener en cuenta si se trata de un elemento material como la lluvia u otros objetos, o si por el contrario alude al Corán. Otro ejemplo donde se advierte esta práctica la encontramos en verbos generales como *r-ŷᶜa*, "volver", (*maṯal* 1) en el que a diferencia del resto de las versiones analizadas anteriormente, es el único traductor que ni añade información ni intenta una traducción explicativa o exegética puesto que traduce por "volver". Otros casos son *ḥ-m-l* ("cargar") que traduce por su acepción primaria en la mayoría de los casos (véase las tres apariciones en el *maṯal* 40) y por "hostigar" (particularización) en el *maṯal* 12; o *q-ṭ-ᶜa* "cortar" en el *maṯal* 35). Ahora bien, Cansinos también recurre a términos distintos para verbos generales. Es el caso de la raíz *f-k-r* que pasa a ser "reflexionar" (*maṯal* 12), "discurrir" (*maṯal* 13) y "recapacitar" (*maṯal* 39). Si observamos los contextos en los que aparecen estos verbos, podríamos afirmar que podrían intercambiarse entre sí sin que se modifique el significado. Otro caso de particularización en la traducción de verbos generales es *s-m-ᶜa*, "oír" en aquellas aleyas cuya acción no requiere un esfuerzo (*maṯal* 4 y 14), en vocativos (*maṯal* 26) e imperativos (*maṯal* 30) y "escuchar" en otros contextos (*maṯal* 35). Por otro lado,

la particularización también llega a los sustantivos de fácil traducción. Al igual que en las versiones anteriores, *al-nās* es traducido por "gente/s" (*maṯal* 6, 11, 13 y 39) y por "hombres" (*maṯal* 15, 18, y 26 entre otros) pero a diferencia de las demás traducciones, no se observa un rasgo común entre tal distinción puesto que las dos propuestas son fácilmente intercambiables y parece que no se rige por ningún patrón aparente. Asimismo, ha preferido "tropa" en lugar de "grupo" para *fiʾat* (*maṯal* 24) y *bašar* aparece traducido en las dos ocasiones en las que aparece como "carne" (*maṯal* 30 y 43). Observamos otra técnica interesante en ciertos términos de fácil traslado, el uso de arabismos. En ocasiones, Cansinos opta por traducir un mismo término con su equivalencia en español y en posteriores apariciones, con un arabismo. Un claro ejemplo lo vemos en *qarya*, "ciudades" en el *maṯal* 23 y "alcora" en el *maṯal* 38. Otros arabismos presentes en este apartado son "almalaques" (*maṯal* 43) por "ángeles" o "alhajas" por "adornos" (*maṯal* 15).

Pasando a analizar aquellos términos de difícil traducción o marcados culturalmente, la técnica más empleada es la particularización. Está presente por ejemplo en los términos que cierran las aleyas, los nombres o cualidades de Dios y en ciertos sustantivos. Respecto al primero, *al-fāsiqīn* pasa a ser "prevaricadores" (*maṯal* 2), *al-mukramīn* "honrados" (*maṯal* 30) y *al-gāwin* "engañados" (*maṯal* 12). En los nombres de Dios, observamos como *wāsiqin ʿalīm* pasa a ser "holgado y sapiente" (*maṯal* 5) y *al-ḥakīm* "sabio" (*maṯal* 20). Como dijimos, también ciertos sustantivos comparten esta técnica. Por ejemplo, *ʾāṣḥāb* dependiendo del contexto puede ser "dueños" (*maṯal* 8) si acompañan a "fuego"; "amigos" en un contexto general (*maṯal* 24); "compañeros" en referencia a los habitantes (*maṯal* 30) y "guardianes" si alude a los ángeles (*maṯal* 43). O *ʾāmwāl* que se traduce por "hacienda" (*maṯal* 24) y "caudales" (*maṯal* 5 y 7) en contextos intercambiables. En esta línea, es interesante el término *al-ŷanna* que pasa al español como "jardín" (*maṯal* 24) o "vergel" (*maṯal* 7) en contextos generales y "*alchenna*" (*maṯal* 4, 35 y 42) o "paraíso" (*maṯal* 16 y 30) indistintamente si se alude al lugar donde morarán los buenos después de la muerte. Parece que esta falta aparente de patrón o coherencia es una constante en su traducción y se advierte, al igual que en los términos de fácil traducción, en algunos sustantivos para los que ofrece dos posibilidades: *ʾāŷrʾan* puede ser "galardón" (*maṯal* 36) y "*alijara*" (*maṯal* 30). Como vemos, una de ellas es una transcripción, técnica que en su traducción se funde con los arabismos.

Otra de las técnicas empleadas por este traductor es la traducción exegética que a veces se corresponde con la explicitación. Nos referimos a *al-rasūl* (*maṯal* 4) término que traduce por "Profeta" explicitando directamente quién es su referente pero que en otras apariciones más adelante (*maṯal* 36) recurre a "Enviado" como propuesta de traducción. O *nabaʾā* que traduce como "hadiz" (*maṯal* 12) que aunque en este caso se está refiriendo a ello, no se observa el significado primario del término.

Finalmente, como el propio Cansinos expresa sobre su traducción del Corán, la literalidad está presente en toda la obra. Se pueden observar en las frases jaculatorias o en aquellas que se emiten sobre Dios por ejemplo en *lā qūwata ʾīllā bil-lāhi,* expresión que traduce como "no hay poder sino en Alá" (*maṯal* 24) o *al-ḥamdu lil-lāhi* "Loor a Alá" (*maṯal* 21) para las que intenta mantener hasta el número de palabras. Sin embargo, esta literalidad e intento de conservar el significado primario puede provocar ambigüedades. La traducción de *mmamlūk* como "poseído" (*maṯal* 21), de *ad-dājilīn* como los "entrantes" (*maṯal* 41) o *muqtadira* como "apoderado" (*maṯal* 25) puede inducir a error al lector debido a otras acepciones más conocidas en la actualidad. Pero en ocasiones, esa literalidad a la que aludimos en todo momento provoca expresiones oportunas desde un punto de vista estilístico, algunas repeticiones que consideramos que son un acierto por parte de Cansinos. Hablamos de las aliteraciones tan frecuentes en árabe y que este traductor ha intentado mantener: *wa-sakan-tum fī masākini* que pasa a ser "morabais las moradas" o, *makarū makra-hum* "maliciaron sus malicias" (*maṯal* 19).

Por último, presentamos algunas de las conclusiones más relevantes:

- Literalidad llegando incluso a mantener el número de palabras en la frase.
- Presencia de desaciertos en la elección de los términos. Se esfuerza por mantener el significado general de las raíces, lo que en ocasiones provoca confusión en la traducción debido a términos que, en la actualidad, han perdido el significado.
- Mantiene el significado primario en algunos verbos generales.
- Uso de voces árabes, algunas de ellas poco conocidas que mantiene el exotismo del TO pero que dificulta la comprensión.
- Ausencia de regla a la hora de traducir términos marcados culturalmente. En ocasiones elige varias opciones intercambiables en el contexto sin que responda a patrón alguno.

- Dificultad en la localización de las aleyas en el TO debido a la versión en la que se basa (Flügel).
- Intento por mantener la traducción con un solo término en los nombres o cualidades de Dios.

En resumen, en la versión de Cansinos está presente la literalidad pero también aciertos y opciones no tan acertadas. Quizás, la actitud que desprende esta traducción durante la lectura de su introducción y las notas al pie sean la causa de juicios negativos. Aunque se prescindiera de estos elementos extratextuales, la versión resultante es extraña, confusa y difícil de entender.

Posteriormente, estimamos interesante presentar los datos gráficos de cada TM comparándolos entre ellos. El cuadro es el siguiente:

TERCER NIVEL MICRO-TEXTUAL	**TM[1]**	**TM[2]**	**TM[3]**	**TM[4]**
Equivalencia	31 %	38 %	36 %	35 %
Particularización	31 %	18 %	18 %	34 %
Generalización	10 %	15 %	11 %	13 %
Modulación	2 %	1 %	1 %	1 %
Inversión	2 %	1 %	2 %	2 %
Trasposición	2 %	2 %	2 %	1 %
Adición	10 %	15 %	21 %	4 %
Omisión	5 %	3 %	2 %	1 %
Trad. Exegética	4 %	4 %	4 %	4 %
Trad. Literal	0 %	1 %	1 %	2 %
Adaptación	1 %	1 %	0 %	0 %
Compensación	1 %	1 %	1 %	0 %
Transcripción	0 %	0 %	1 %	2 %

¿Cómo interpretamos estos datos? ¿Hasta qué punto es útil una comparación entre los distintos TM a nivel micro-textual? Con ellos, podemos comprobar si coincide con los distintos juicios que se han emitido sobre ellos. Según los datos recogidos, el

traductor que contiene el porcentaje más alto de equivalencias es González y el que menos Cortés. Pero no tiene sentido este tipo de comparación sin tener en cuenta el resultado total, esto es, las demás técnicas empleadas y el porcentaje correspondiente. De acuerdo con la afirmación de Hurtado (2011: 266 y ss), el uso de las técnicas responde a una opción del traductor y su validez vendrá dada por cuestiones diversas, derivadas del contexto, de la finalidad y de las expectativas de los lectores. De este modo, no podemos calificar de válidos o incorrectas el uso de ciertos procedimientos en detrimento de otros sin tener en cuenta el contexto. La evaluación ha de hacerse dentro de la situación concreta de cada traducción y de ahí la importancia de observar y analizar otros factores extratextuales que envuelven y determinan el producto final. Podemos decir que en este caso existen técnicas que responden a una política concreta de traducción como pueden ser el préstamo o la transcripción fonética cuyo objetivo es descristianizar el texto o provocar extrañamiento al lector (como en la versión de Melara). El uso de arabismos o trascripciones que emplea Cansinos manifiesta otra política distinta, la de realizar un homenaje literario a las versiones de los moriscos o la búsqueda de valores estéticos en los arabismos. Otras técnicas derivadas de políticas de traducción son las adiciones o paráfrasis que son propias de aquellos que conciben la traducción como comentario. Pero también se ha observado que distintas políticas de traducción pueden servirse de una misma técnica. Es el caso de las equivalencias, particularizaciones o generalizaciones que varían en proporción dependiendo de la finalidad o espectativas del lector. Por otro lado, encontramos valores muy parecidos en aquellas técnicas que guardan relación con el traslado y giros propios de una lengua a otra como por ejemplo las modulaciones, inversiones o compensaciones. Este hecho también se da en la traducción exegética cuyo resultado coincide. Finalmente, el traductor que posee mayor porcentaje de omisiones es Cortés de acuerdo con su finalidad de convertir su versión en un texto de lectura fluida y de lenguaje sencillo en la que prima la concisión. Por lo tanto y retomando las palabras de Hurtado, las técnicas no son ni buenas ni malan sino que poseen un carácter funcional y dinámico y su uso dependará del género del texto, tipo de traducción y finalidad entre otros factores.

Llegados a este punto, podríamos decir que Cortés presenta un equilibrio traductológico que probablemente sea la clave de su éxito. Es pura armonía, traducción inteligentemente concebida y asequible a cualquier lector. Posee adaptaciones, carece de voces árabes que dificulten su lectura y contiene el grado justo de adiciones para no considerarla comentario. Esto corrobora su política de traducción puesto que se ajusta a

lo que esperábamos de acuerdo con sus palabras del prólogo. Se le otorga un papel primordial al lector no especializado a través de un lenguaje sencillo, giros propios de la lengua y transcripciones fonéticas simples.

Por su parte, González se destaca por sus equivalencias y las proporciones casi simétricas de generalizaciones y particularizaciones. Posee la porción exacta de adaptaciones que sirve de guiño al lector meta y la pincelada perfecta de adiciones que logra el respeto de los lectores del original. En su traducción se corrobora su política por medio de procedimientos que facilitan la lectura y el empleo de equivalencias en la medida de lo posible. En cuanto a la traducción exegética de corte chií, es casi inapreciable si no se leen las notas a pie de página y los comentarios al respecto.

Sobre Melara, la adición es su huella inconfundible. Las equivalencias y las transcripciones de términos marcados culturalmente convierten su traducción en la favorita en el ámbito islámico. El alejamiento del discurso judeo-cristiano se pone de manifiesto en la búsqueda de términos neutros o generales, la transcripción de los NN PP y algunos préstamos corroborando así su política de traducción. En cuanto a estos últimos procedimientos, consideramos que son representativos en comparación con estas cuatro versiones pero no tan abundantes como para impedir una lectura fluida.

Y en cuanto a Cansinos, es innegable que las proporciones de equivalencias y particulizaciones recuerdan al equilibrio de Cortés. Sin embargo, el bajo porcentaje de adiciones, la rigidez en la sintaxis y las transcripciones fonéticas y arabismos constituyen su principal inconveniente. Según sus palabras, su prioridad es ser fiel al TO y este hecho se corrobora en este análisis con la ausencia de giros y procedimientos propios de la lengua de destino, las transcripciones de los NN PP y el uso de arabismos en un intento de conseguir un tono exótico.

Por tanto, ¿dónde se observa esa influencia de la que habla la Escuela de la Manipulación? Si comparamos esta muestra aislada, en otras palabras, si solo tenemos en cuenta la traducción de los *ʾamṯāl*, despojada de notas a pie de página, comentarios, introducciones,etc., no hay tantas diferencias salvo en la versión de Cansinos debido a su literalidad. En este corpus, es decir, en los cuarenta y tres *ʾamṯāl* analizados, los cuatro TM presentan más de un 30 % de equivalencia y menos del 40 %. Como dijimos, las técnicas que guardan relación con los giros de la lengua con el fin de hacer la frase comprensible como son, por ejemplo, la inversión, la alteración sintáctica o la modulación, están equilibradas. La nota discordante se observa en las decisiones ante

los casos de difícil traducción por su alta carga cultural o inequivalencia, momentos en los que unos recurren a un término más general o adiciones (Melara y González) mientras que otros prefieren ofrecer una interpretación (Cortés o Cansinos)[89]. Este hecho junto con el nivel macro y pre-textual son los responsables de que se acerquen al polo meta o al polo origen dependiendo de su política de traducción. En consecuencia, podemos decir que el TM^1 y el TM^2 se orientan al lector meta (busca aceptación al polo meta) mientras que el TM^3 y TM^4 al polo origen (aceptación).

También deducimos que la influencia del primer y del segundo nivel es determinante en una traducción puesto que partimos de que esta es el resultado de un conglomerado de decisiones y no se puede concebir si no es en su conjunto. El tratamiento de los NN PP, los títulos, la posición de la introducción, los colores de la portada, la extensión y contenidos de las notas al pie, todos estos factores tienen la clave. Sería impensable comprar un libro despojado de estos elementos ya que son los que le conceden valor. Tampoco sería imaginable leer una traducción a secas. Por eso, consciente de ello, se cuida cualquier detalle ya que puede determinar incluso su posición dentro del entorno al que pertenece. Respecto a esta última puntualización, es interesante conocer la posición de nuestras versiones. A pesar de que desde un punto de vista islámico el Corán es insustituible, lo cierto es que en países no arabo-parlantes, la traducción del Corán ocupa una posición importante. Huelga recordar que dos TM no podían ocupar una misma posición. Así pues, es innegable que la traducción de Cortés ocupa una posición central. Este hecho se demuestra por el número de re-ediciones e impresiones llevadas a cabo por distantas editoriales desde que apareció la primera versión. La figura de Cortés es además conocida dentro de los estudios del árabe por su diccionario (hecho que ayuda a su difusión) y sigue siendo objeto de estudio por su gran trayectoria profesional como arabista y traductor. Sin embargo, la versión de Melara también ocupa una posición importante dentro del colectivo musulmán. Como ya comentábamos, para un musulmán converso que no habla árabe, el TO siempre ocupará una posición central y a la versión le correspondería una posición periférica. Sin embargo, es primordial para los sermones y explicaciones en las que se recurre a su traducción en las mezquitas. Ahora bien, para cualquier otro lector no musulmán que

[89] Un ejemplo de ello es la traducción de štaddat (*maṯal* 17). Mientras que Melara opta por un verbo general "llevarse", Cortés ("azotadas") y Cansinos ("ensañarse") se adaptan al contexto ofreciendo propuestas más concisas y fruto de una interpretación. Otro caso de generalización de González y Melara frente a la particularización de Cortés lo observamos en el traslado de *al-balāgu* (*maṯal* 30), término que pasa a ser "transmisión" en la versión de Cortés y paráfrasis explicativas y generales en Melara y González ("hacer llegar el mensaje" y "comunicar el mensaje" respectivamente).

adquiera la traducción de Melara (por gusto, interés, casualidad o curiosidad) posiblemente la otorgue una posición central.

Los EDT han puesto una vez más de manifiesto que continúan siendo una herramienta útil y necesaria para demostrar las caracterizaciones o juicios que se hacen de las traducciones. Con ellos, hemos corroborado que las políticas de traducción manifestadas por los traductores en sus prólogos se han materalizado en la obra a través de decisiones, el empleo de ciertas técnicas y pequeños detalles. Además, en nuestro caso, estos últimos han sido deteminantes para sostener y confirmar la distinción que hacía Arias al principio de esta conclusión.

Podemos decir que cada traducción del Corán es un producto válido en su entorno y correcto según el público para el que ha sido concebido consciente o inconscientemente. Y a las pruebas nos remitimos. Las cuatro traducciones objeto de estudio son para un destinatario concreto que no es el que adquiere el producto en una librería o biblioteca sino el que trabaja con ella, la tiene en cuenta y la considera mejor que el resto de su época de acuerdo con sus postulados. En definitiva, cada versión tiene su lector.

Sin embargo, huelga recordar que el traductor no es el emisor del mensaje, es un simple transmisor que trabaja para ofrecer información desconocida a otra cultura meta. Y como tal, ante cualquier duda, su deber es preguntar al autor, contacto o empresa si le es posible para tomar la mejor decisión. Además, parece que otro de los vicios del traductor es intentar mejorar el producto. Sin embargo, este no es su cometido y quizás, en ciertos encargos es necesario y se convierte en una norma no escrita pero este encargo es especial. Incluso en textos literarios este asunto es más complejo puesto que el hecho de mejorar el producto puede molestar al autor ya que es su obra y él decide cómo quiere dar el mensaje eligiendo las palabras adecuadas según su propio gusto ya que cada producto es único, irrepetible y contiene la personalidad del creador de la obra.

Nuestro caso es más complejo. La traducción del Corán está envuelta en una serie de factores externos que la condicionan. Para los musulmanes, es un texto religioso sagrado, palabra de Dios y este hecho será el principal problema para su traslado a cualquier lengua. No ha sufrido ninguna alteración en árabe y por lo tanto, no puede sufrirla en otra lengua, hecho materialmente imposible. Por eso, el islam considera que las traducciones son simples comentarios que reflejan solo una parte del todo. Y el resultado es que las versiones analizadas muestran solo parte del significado del Corán. Conseguir una versión atemporal, cargada de todos los matices de la lengua

meta y que a su vez permita varias interpretaciones es imposible. Por eso insistimos y decimos que todos los TM objeto de estudio son válidos en su entorno ya que para elaborarlos, los traductores han imaginado un perfil del lector y basándose en ello, han tomado decisiones que han afectado al resultado.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

FUENTES PRIMARIAS

Al-Qurʾān al-Karīm (1413 H.), copia del manuscrito de ʿUṯmān Tāha Medina al-Munawara, Muŷamʿa al-Malik Fahd li-ṭibāʿa al-Muṣḥaf al-Šarīf.

Al-Qurʾān al-Karīm (1416 H.), copia del manuscrito de Muḥammad Ibn Saʿīd Šarīfī Damasco, Dār Ibn Kaṯīr.

CANSINOS ASSENS, Rafael (trad.) (2006), *El Corán*, Madrid, Arca Ediciones.

CORTÉS SOROA, Julio (trad.) (1999), *El Corán*, Barcelona, Herder.

---------- (2007), *El Corán*, Barcelona, Herder.

FLÜGEL, Gustavus (1887) (ed.), *Corani textus arabicus*, Andover-Harvard Theological Library, Massachusetts, Accesible en <https://archive.org/stream/coranitextusara00flgoog#page/n2/mode/2up> [Última consulta: 14/06/2015].

GARCÍA, Isa M. (trad.) (2013), *El Corán, traducción comentada*, Bogotá, Accesible en <http://www.islamcims.com/cp/d/%3Ffn%3DSpanish_Quran_Final.pdf> [Última consulta: 30/04/2014].

GONZÁLEZ BÓRNEZ, Raúl (trad.) (2006), *El Corán*, Madrid, Miraguano.

MELARA NAVÍO, Abdelghani (trad.) (1996), *El Noble Corán, y su traducción a lengua española*, Medina al-Munawwara, Complejo del Rey Fahd, Accesible en <http://noblecoran.com/index.php/libros/item/el-noble-coran-y-su-traduccion-del-significado-por-abdel-ghani-melara> [Última consulta: 08/05/2015].

---------- (2006), *El Corán*, Granada, Madrasa Editorial.

VERNET, Juan (trad.) (1998), *El Corán*, Barcelona, Editorial Planeta.

FUENTES SECUNDARIAS

ᶜABD-AL-BĀQI, Muḥammad Fūʾād (1378 H.), *Al-muᶜŷam al-mufahras li-ʾal-fāẓ al-Qurʾān al-karīm*, Maṭābᶜa al-šᶜab.

ᶜABDUL-ḤAMID, Muṣṭafā al-Sayīd (1984), *Darāsa ʾīstiqrāʾya li-fᶜal fī al-Qurʾān al-karīm*, Yedda, Dār al-bayān al-ᶜarabī.

ᶜABIDĪN, ᶜAbd-al-Maŷīd (1950), *Al-ʾamṯāl fī al-naṯer al-ᶜarabī al-qadīm maᶜa muqāranata-hā bi-naẓāʾiri-hā fī-l-ʾādāb al-sāmya al-ʾūjrā,* Alejandría, Dār maṣr li-l-ṭibāᶜa.

al-ᶜASKARĪ, Abū Hilāl (1307 H.), *Ŷamharat al-ʾamṯāl*, India, al-Mīrza Muḥammad Malik al-Kitāb al- Širāzī (ed.).

al-ʾAṢFAHĀNĪ (2008a-[1428 H.]), *Al-Mufradāt fī garīb al-Qurʾān,* Beirut, Dar Ehia al-Tourath al-arabi.

---------- (2008b-[1428 H.]), *Muᶜŷam, Mufradāt al-Faḍl al-Qurʾān*, Líbano, Dār al-kutub al-ᶜilmya.

ABBOUD-HAGGAR, Soha (1997), "Emilio García Gómez, ejemplo de investigadores", *Paremia,* 6, pp. 19-25.

ABDUL-RAOF, Hussein (2005), "Cultural aspects in Qur'an Translation", en Lynne Long (ed.), *Translation Religion: Holy Untranslatable?,* Clevedon, Multilingual Matters, pp. 162-171.

ABU ZAYD, Nasr Hamid (2009), *El Corán y el futuro del Islam*, Barcelona, Herder.

ABUL FADL YUSUF, Rana (2011), “Usos y valores de los tiempos verbales en la sura de Yusuf”, *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, XIV (1), pp. 83-117.

Al-Munŷid (fī al-lugā) (2002), Beirut, Al-Mašraq.

ALGEO, John (1973), *On defining the Proper Name*, Gainseville (Fla.), University of Florida Press.

ALKHALIFA, Waleed S. (1994), “Los refranes en árabe”, *Algarabía*, 2.

AMĪN, Aḥmad (1953), *Qāmūs al-ᶜādāt wa-l-taqālīd wa-l-taᶜābīr al-maṣrya*, El Cairo, Maṭbaᶜat Laŷnat al-tāᵓlīf wa-l-tarŷama wa-l-našr.

---------- (2011), *Faŷr al-ᵓīslām*, El Cairo, Kalimāt ᶜarabīa.

al-ANDALUSĪ, Ibn ᶜAbd Rabba (1940-[1359 H.]), *Al-ᶜaqd al-farīd,* vol. III, El Cairo, Maṭbaᶜat liŷnat al-tāᵓlīf wa-l-tarŷama wa-l-našr.

ANÓNIMO (1993), “Necesidad de la traducción y desarrollo de la traductología. Su evolución histórica”, *Senez* 12 , Accesible en <http://www.eizie.org/es/Argitalpenak/Senez/19911001/necesidad> [Última consulta: 14/08/2013].

ANSCOMBRE, Jean-Claude (1999), “Estructura métrica y semántica de los refranes”, *Paremia,* 8, pp. 25-37.

ARCAS CAMPOY, María (2008), “De prescripción coránica a materia jurídica: el derecho sucesorio en el Muwaṭṭa’”, en M. H Larramendi y S. Peña (coords.), *El Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el Islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba, Bernice, pp. 233-250.

ARIAS TORRES, Juan Pablo (1996), "De los nombres propios, según al-Suhayli (m. 518/1185-6)", *Miscelánea de estuios árabes y hebraicos (MEAH),* Sección Árabe-Islam, vol. 45, pp.25-34.

---------- (1997), "Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español", *Trans, 2*, pp. 173-176.

---------- (1997a), "Traductor, confeso y mártir: ocho versiones del Corán en Español", en Esther Morillas y J.P Arias Torres (eds.), *El papel del traductor*, Salamanca, Colegio de España, pp. 371-386.

---------- (2001), "El Corán traducción Comentada, Edición revisada, corregida y aumentada", Reseña, *Trans 5*, pp. 263-265.

---------- (2007), "Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano", *Trans, 11*, pp. 261-272.

---------- (2008), "Traducir el sermón islámico (Juṭba) con Julio Cortés como modelo", en M. H Larramendi y S. Peña Martín (coords.), *El Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el Islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba, Bernice, pp. 549-570.

---------- (2009), "El Corán", en Francisco Lafarga y Luis Pegenaute (eds.), *Diccionario histórico de la traducción en España*, Madrid, Gredos.

ARIAS TORRES, Juan Pablo y MORILLAS, Esther (eds.) (1997), *El papel del traductor*, Salamanca, Colegio de España.

ARIAS TORRES, Juan Pablo; FERIA GARCÍA, Manuel Carmelo y PEÑA MARTÍN, Salvador (2003), *Arabismo y traducción: entrevistas con J.M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, L. Martínez, P. Martínez Montávez, M.L. Serrano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ARIAS TORRES, Juan Pablo y DÉROCHE, François (2011), "Reflexiones sobre la catalogación de ejemplares alcoránicos (a propósito del ms. 1397 de El Escorial", *Al-Qantara*, XXXII, pp. 243-260.

AYERBE BELTRÁN, María José (2012), "El Corán de Toledo: una joya en la literatura aljamiada", *Archivo de Filología Aragonesa (AFA)*, 68, pp. 325-335.

BARĀDAH, Muḥammad (2005), *Traducciones del Alcorán: lingüística y estilística*, Tesis doctoral, Tetuán, Ets. Al-Haram s.a.r.l.

BARROS OCHOA, María (1995), *La traducción del nombre propio inglés-español: teoría y práctica*, Tesis doctoral, León, Universidad de León.

BAUER, Hans (1921), "Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlàndischen gesellschaft*, 75, pp. 1-20.

al-BAYḌĀWĪ, Nāṣr al-Dīn (1988), *Anwar al-tanzīl wa-asrār al-tāʾwīl*, Líbano, Dār al-kutub al-ʿilmya.

BELL, Richard y WATT, William Montgomeri (2006), *Introducción al Corán*, Madrid, Encuentro.

BILLON, Gérard (2014), *Traducir la Biblia*, España, Editorial Verbo Divino.

BLANCO, Amaya (2007), *La evolución de la traducción religiosa: El caso de los Escritos Baha'ís*, Trabajo de investigación tutelada, Granada, Universidad de Granada.

BOUAZZA, Assam (2003), "Consideraciones traductológicas sobre la traducción del Corán", en Miguel Ángel Vega Cernuda (ed.), *La traducción de los clásicos: problemas y perspectivas,* Madrid, Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores, Universidad Complutense de Madrid, pp. 305-315.

---------- (2005), "Introducción al estudio de las unidades fraseológicas", *Turjumán*, vol. 14 (1), pp. 47-83.

BUENAVENTURA, Ramón (2012), "Traductores aventureros", *El Trujamán, Revista diaria de Traducción*, Centro Virtual Cervantes (en línea). Accesible en http://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/marzo_12/05032012.htm [Última consulta: 12/05/215].

CABANELAS, Darío (1951), *Recensión de Cansinos*, *Al-Andalus*, 16, pp. 495-8.

CALVO FERRER, José Ramón (2011), "Análisis contrastivo de las escuelas lingüísticas de traducción y de la escuela de polisistemas aplicado al estudio del argot", *Tonos Revista electrónica de estudios filológicos,* 20, Accesible en <http://www.um.es/tonosdigital/znum20/secciones/tritonos-1-traduccion_argot.htm> [Última consulta: 05/09/2013].

CAMPOS, Juana G. y BARELLA, Ana (1993), *Diccionario de refranes*, Madrid, Espasa-Calpe.

CANELLADA, María Josefa (1983), *Folklore de Asturias: leyenda, cuentos y tradiciones*, Gijón, Ayalga.

CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús (1996-7), "La traducción de la Biblia. Enfoque filológico y enfoque doctrinal o con fines pastorales", *Hieronymus,* 4-5, pp. 101-117.

---------- (1999), "Cultura religiosa: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo", *Hieronymus,* 8, pp. 107-124.

---------- (2007), "La sabiduría en el libro de los *Proverbios* del Antiguo Testamento, *Paremia*, 16, pp. 19-27.

CARBONELL I CORTÉS, Ovidi (2008), "Los inicios de la alteridad coránica: aproximación a la caracterización ideológica del Otro en los primeros periodos mecanos", en M. H Larramendi y S. Peña Martín (coords.), *El Corán ayer y hoy:*

perspectivas actuales sobre el Islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés, Córdoba, Bernice, pp. 279-306.

CASARES, Julio (1950), *Introducción a la lexicografía moderna*, Madrid, CSIC.

COBETA MELCHOR, María del Mar (2000), "Problemas de traducción de las alteraciones semántico-formales en las paremias contextualizadas", *Paremia,* 9, pp. 81-90.

CÓMITRE NARVÁEZ, Isabel (2007), "La ruptura de paremias en el eslogan publicitario: un desafío para el traductor" en Guadalupe Ruiz Yepes y Cristina Valderrey Reñones (eds.), *Traducción y cultura. La paremia,* Málaga, Encasa, pp. 17-42.

COOK, Michael (2000), *The Koran. A very Short Introduction*, Oxford, University Press.

CORPAS PASTOR, Gloria (1996), *Manual de fraseología española*, Madrid, Gredos.

---------- (1998), "El uso de las paremias en un corpus del español peninsular actual", en G. Wotjak (ed.), *Estudios de fraseología y fraseografía del español actual*, Madrid, Iberoamericana, pp, 365-391.

CORRIENTE, Federico (1997), *Diccionario árabe-español*, Barcelona, Herder.

al-DĀNĪ (2007), *Ŷamᶜa al-bayān fī al-qirāᵓat al-sabᶜ*, EAU, Kullīat al-šarīᶜa wa-l-dirāsāt al-islamīa, Ŷāmᶜiat al-šāriqa.

DERRIDA, Jacques (1985), "Des tours de Babel", en J. F Graham (ed.), *Difference in translation*, London, Cornell University Press, pp. 209-248.

DÍAZ PADILLA, Fausto (1985), *El teatro de Antonio Gala*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

DONAIRE, Mª Luisa (1991), "(N. del T): Opacidad, lingüística, idiosincrasia cultural", en Mª Luisa Donaire y Francisco Lafarga (eds.), *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

DUNDES, Alan (2000), "On Whether Weather Proverbs´ are Proverbs", *Deproverbio*, vol. 6, 2, Accesible en <http://www.deproverbio.com/display.php?a=4&f=DPjournal&r=DP,6,2,00/WEATHER.hml> [Última consulta: 16/11/2013].

EL-MADKOURI, Mohammed (1993), *Hacia una teoría de la traducción del árabe al español*, Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid.

---------- (2000), "El texto religioso, ¿traducción o interpretación?", en Mª D. Burdeus, E. Leal y J.M Verdegal (eds.), *Las órdenes militares: realidad e imaginario*, Castelló, Col·lecció Umanitats, 2, pp. 269-283.

---------- (2001), "La traducción y las notas a pie de página", en A. Barr; Mª R. Martín Ruano y J. Torres del Rey (eds.), *Últimas corrientes teóricas en los estudios de traducción y sus aplicaciones*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, pp. 158-170.

---------- (2006), "Ideología, religión y traductología del árabe", *Turjuman: Revue de la traduction et de l'interprétation,* vol. 2, 15, pp. 79-98.

"Encuentran en Reino Unido uno de los manuscritos más antiguos del Corán", *El Mundo*, Hallazgo, 22 de julio de 2015 (en prensa). Accesible en <http://www.elmundo.es/cultura/2015/07/22/55af885322601dc0438b4588.html> [Última consulta: 17/09/2015].

EPALZA, Míkel de (2004), "Especifidades religiosas de la lengua árabe y de sus traducciones", en M. Epalza y M.J. Rubiera Mata (eds.), *Traducir del árabe*, Barcelona, Gedisa, pp. 43-105.

---------- (2008), *El Corán y sus traducciones: propuestas*, Alicante, Universidad de Alicante.

ESTRELLA CÓZAR, Ernesto (2005), *Cansinos Assens y su contexto crítico*, Granada, Universidad de Granada.

ETXEZARRETA, Eustasio (1995), "El Nuevo Testamento de la Comisión Traductora de la Liturgia", *Senez,* 7, (1988), Accesible en <http://www.eizie.org/Argitalpenak/Senez/19890130/etxezarreta> [Última consulta: 23/02/2012].

EVEN-ZOHAR, Itamar (1975), "Decision in Translating Poetry", *Ha-sifrut/Literature*, 21.

---------- (1990a), "Polysystem Theory", *Poetics Today 11.1*. Traducción al español de Ricardo Bermúdez Otero, pp. 9-26, Accesible en < http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf > [Última consulta: 09/07/2012].

---------- (1990b), "The 'literary System'". *Poetics Today 11.1*. Traducción de Ricardo Bermúdez Otero, pp. 27-44, Accesible en < http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf > [Última consulta: 09/07/2012].

---------- (1990c), "The position of Translated Literature within the literary Polysystem", *Poetics Today 11.1*, pp. 45-51, Accesible en < http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/papers/trabajos/polisistemas_de_cultura2007.pdf > [Última consulta: 09/07/2012].

---------- (1999), "Factores y dependencias en la cultura. Una revisión de la Teoría de los Polisistemas", en Montserrat Iglesias Santos (Estudio introductorio, compilación de textos y bibliografía), *Teoría de los Polisistemas*, Madrid, Arco, pp. 23-52.

FANJUL, Serafín (1997), *Literatura popular árabe*, Madrid, Nacional.

al-FAYĀḌ, Muḥammad Ŷ. (1988), *Al-ʾamṯāl fī al-Qurʾān al-Karīm*, El Cairo.

FÉLIX FERNÁNDEZ, Leandro (2007), "La traducción de refranes y aforismos gastronómicos en la modalidad de referentes culturales y guiño publicitario ", en Guadalupe Ruiz Yepes y Cristina Valderrey Reñones (eds.), *Traducción y cultura. La paremia,* Málaga, Encasa, pp. 179- 219.

FERNÁNDEZ NISTAL, Purificación (coord.) (1992), *Estudios de traducción. Primer curso superior de tradución, inglés-español*, Valladolid, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Valladolid.

---------- (1997), *Aproximación a los estudios de traducción*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (coord.) (1996), *Avances en Lingüística Aplicada*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.

FERNÁNDEZ-SEVILLA, Julio (1984), "La creación y la imitación de la lengua en *La Celestina*", en *Actas del II Simposio Internacional de Lengua Española*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, pp, 155-200.

FRANCO AIXELÁ, Javier (2000), *La traducción condicionada de los nombres propios (Inglés-Español): Análisis descriptivo*, Salamanca, Almar.

---------- (2001), "Prescriptivismo y descriptivismo: objetivos de una teoría de la traducción", en Raccah, P. y B. Saiz (eds.), *Lenguas, literatura y traducción, Aproximaciones teóricas*, Madrid, Editorial Arrecife.

FUENTES FLORIDO, Francisco (1976), *Rafael Cansinos Assens (novelista, poeta, crítico, ensayista y traductor)*, Madrid, Fundación Juan March.

FUENTES GONZÁLEZ, Miguel Ángel (1997-8), "Funciones de los títulos en la decodificación lectora", *Tabanque,* 12-13, pp. 185-201.

GÁLVEZ, Eugenia (1995), "Los ʾamṯāl en el Corán", en *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro* II, Granada, Universidad Granada, pp. 1187-1198.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1977), "Una prueba de que el refranero árabe fue incorporado en traducción al refranero español, *Al-Andalus*, XLII.

GARCÍA GONZÁLEZ, José Enrique (2005), *Traducción y Recepción de Walter Scott en España: Estudio descriptivo de las Traducciones de Waverley al Español*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.

GARCÍA-PAGE, Mario (1990), "Propiedades lingüísticas del refrán I", *Épos,* 6, pp. 499-510.

GARRIDO CLEMENTE, Pilar (2006), "El tratado de las letras (Risalāt al- Ḥurūf) del sufí Sahl Al-Tustarī ", *Anuario de Estudios Filológicos (AEF),* vol. XXIX, pp. 87-100.

GENETTE, Gérard (2001), *Umbrales*, México, Siglo XXI.

GENTZLER, Edwin (1993), *Comtemporary Translation Theories*, London, Roudledge.

GODIN, Asmaa (1999), *Les sciences du Coran*, Paris, Al-Qalam.

GOGAZEH, Ziyad (2005), "Problemas culturales y lingüísticos en la traducción de refranes del árabe al español y viceversa", *Paremia,* 14, pp. 181-193.

GOGAZEH, Ziyad y AL-AFIF, Ahmed (2007), "Los proverbios árabes extraídos del Corán: Recopilación, traducción y estudio", *Paremia,* 16, pp. 129-139.

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2009), *Diccionario del Islam e Islamismo*, Madrid, Espasa.

GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio (2002), *La palabra descendida. Un acercamiento al Corán,* Oviedo.

Gran Diccionario de uso del Español Actual (2001), Madrid, Sociedad General Española de Librería (SGEL).

HAJJAR, Joseph (1995), *Traité de traduction. Grammaire, réthorique et stylistique*, Beyrout, Dar el-Machreq.

al-HĀŠIMĪ, Aḥmad (1962), *Ŷawāhir al-balāga fī al-maᶜānī wa-l-bayān wa-l-badīᶜa*, Beirut, Dār al-kutub al-ᶜilmya.

al-HATĀRĪ, ᶜAbdullāh (2006), "Taḥawilāt al-āfᶜāl fī al-sīāq al-Qurᵓāni wa-āzaru-ha al-balāgī", *Maŷallat al-darāsat al-ᵓīŷtimāᶜīya,* 22.

HAYWOOD, Nahmad (1992), *Nueva Gramática Árabe*, Madrid, Editorial Coloquio.

HERMANS, Theo (ed.) (1985), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, Londres, Croom Helm.

---------- (1988), "On translating proper names, with Reference to De Witte and Max Havelaar", en Michael Wintle (ed.), *Modern Dutch Studies. Essays in Honour of Peter King,* London, Athlone, pp. 11-24.

HURTADO ALBIR, Amparo (dir.) (1999), *Enseñar a traducir: metodología en la formación de traductores e intérpretes*, Madrid, Edelsa.

---------- (2011), *Traducción y traductología: introducción a la traductología,* Madrid, Cátedra.

IBN AL-MUQAFᶜA,ᶜAbdullāh (1961-[1380]), *Al-ᵓādāb al-ṣagīr*, El Cairo, Maṭbaᶜat Muḥammad ᶜAlī Ṣabīḥ.

IBN AL-ŶAZARĪ, Muḥammad Ibn Muḥammad (s.f), *Munŷid al-Muqriᵓī wa-muršid al-ṭālibīn*, Beirut, Dār al-kutub al-ᶜilmya.

IBN FĀRIS, Aḥmad (1945-[1366 H.]), *Muᶜaŷam maqayyīs al-luga*, El Cairo, Dār ʾIḥyā al-kutub al-ᶜarabīa.

IBN ḤIŠĀM, al-Anṣārī (1964), *Mugnī al-labīb ᶜan kutub al-aᶜārīb*, Damasco.

IBN KAṮIR (2003), *Stories of the Prophets (peace be upon them)*, Rashad Ahmad Azami (trad.), Darussalam.

IBN MANẒUR (1955), *Lisān al-ʾarab,* Beirut, Dār ṣāder lil- ṭibāᶜa wa-l-našr.

IBN QUTAYBA (1981), *Tāʾwīl Muškil al-Qurʾān*, Beirut, Al-Maktaba al-ᶜilmya.

IBN SINĀN AL-JAFĀŶĪ AL-ḤALABĪ, Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Saᶜ īd (1969), *Sirr al-faṣāha,* ᶜAbd al- Mutaᶜālī al- Saᶜīdī (ed.), El Cairo.

IBN TAYMĪA, Aḥmad (2008), *Maŷmuᶜa fatāwi Ibn Taymīa*, ᶜAbd Raḥmān Al-Ḥanbālī (ed.), Arabia Saudí, Maktabat Ibn Taymīa, vols. I-XXXVII.

IBN ŶᶜAFAR, Qudāma (1941), *Naqd al-naṯer*, El Cairo, Matbaᶜat Al-ʾāmīrya Bulāq.

IGLESIAS SANTOS, Montserrat (1994), "El sistema literario: teoría empírica y teoría de los polisistemas", en Darío Villanueva (comp.), *Avances en Teoría de la Literatura (Estilística de la Recepción, Pragmática, Teoría Empírica y Teoría de los Polisistemas*), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 309-356.

JALĪFA, Ḥāŷī (1943), *Kašf al-ẓunūn ᶜan ʾasāmī al-kutub wal-funūn*, Matbaᶜat wa-kālat al-maᶜārif.

JESPERSEN, Otto (1968), *La filosofía de la gramática*, Barcelona, Anagrama.

KAMAL ZAGHLOUL, Ahmed (2011), "Las notas a pie de página en la traducción del Corán, *Entreculturas*, 3, pp. 17-36.

KAMIL JABAR, FADHIL (2015), "Conversión y traducción. Entrevistas con Abdelghani Melara Navío y Raúl González Bórnez", *Trans*, 19.2, pp. 279-295.

al-KASIMI, Ali (1983), *Linguistics and bilingual dictionaries*, Leiden, E.J. Brill.

KUUSI, Matti (1998), "Variations in the popularity of Finnish Proverb", *Deproverbio* vol. 4, 1, Accesible en http://www.deproverbio.com/display.php?a=3&r=69 [Última consulta: 19/02/2013].

LAMBERT, José y VAN GORP, Hendrik (1985), "On describing translation", en Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, London, Croom Helm, pp. 42-53.

LARRAMENDI, Miguel Hernando y PEÑA MARTÍN, Salvador (coords.) (2008), *El Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el Islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba, Bernice.

LÁZARO CARRETER, Fernando (1978), "Literatura y folklore: los refranes", *1616, Anuario de Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 1, pp. 139-145.

LONG, Lynne (ed.) (2005), *Translation and religion: holy untranslatable?,* Clevedon, Multilingual Matters.

"Los Libros de los Malos Tiempos, una nueva editorial" (1979), *El País*, archivo edición impresa Hemeroteca, 27 de diciembre de 1979 (en prensa), Accesible en <http://elpais.com/diario/1979/12/27/cultura/315097205_850215.html> [Última consulta: 02/04/2014].

LOTMAN, Yuri Mijailovich (1971), "O semioticheskom mejanisme kultury", *Trudy po znakovim sistemam* V, Tartu, pp. 144-176.

al-MAHDAWĪ, Aḥmad Ibn ᶜAmmār (1999), *Šarḥ al-Hidāya*, Riad, Maktabat al-Rašd, vol. I.

MAHMOUD, Yasmeen (2013), "El lazarillo de Tormes en árabe: la traducción de paremias y locuciones ", *Trans*, 17, 117-138.

al-MAQDISĪ, ᵓĀnīs (1960), *Taṭawar al-ᵓāsālīb al-naṯrīa fī al-ᵓādāb al-ᶜarabī*, Beirut, Dār al-ᶜilm li-l-malāyīn.

al-MARĀGĪ, Muḥammad Muṣṭafā (1936-[1355 H.]), *Baḥṯ fī tarŷamat al-Qurᵓān al-karīm wa-ᵓāḥkāmi-hā*, El Cairo, Al-maṭbaᶜa al-ragāᵓib.

MARGOT, Jean Claude (1987), *Traducir sin traicionar: teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*, Madrid, Cristiandad.

MARTÍN RUANO, Mª Del Rosario (2007), "Reflexiones metateóricas en torno al trasvase de paremias: aportaciones críticas a partir de la literatura y la traducción híbridas", en Guadalupe Ruiz Yepes y Cristina Valderrey Reñones (eds.), *Traducción y cultura: la paremia,* Málaga, Encasa Ediciones, pp. 115-130.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (s.f), *"Islamolatina", La percepción del Islam en la Europa Cristiana. Traducciones latinas del Corán. Literatura latina de controversia*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona. La edición de esta traducción de Marcos de Toledo corresponde a Nadia Petrus Pons, Accesible en <www.raco.cat/index.php/Medievalia/article/> [Última consulta: 02/05/2015].

MARTÍNEZ PÉRSICO, Marisa E. (2012), *A su imagen y caricatura. Crónicas veladas de Ultraísmo por Rafael Cansinos Assens, Norah Lange y Leopoldo Marechal*, Tesis doctoral (versión reducida), Salamanca, Universidad de Salamanca, facultad de Filología, Departamento de literatura española e hispanoamericana.

MARTOS QUESADA, Juan (2008), "El Corán como base legal del *iŷtihād* (razonamiento individual)", en M. H Larramendi y S. Peña Martín (coords.), *El Corán*

ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el Islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés, Córdoba, Bernice, pp. 183-214.

al-MAYDĀNĪ, Abū al-Faḍl Aḥmad Ibn Muḥammad (1987-[1124 H.]), *Maŷmaᶜa al-ᵓāmṯāl*, Muḥammad Abū Faḍl Ibrāḥīm (ed.), Beirut, Dār al-Ŷīl.

MAYORAL ASENSIO, Roberto (1997), "Estrategias comunicativas en la traducción intercultural", en P. Fernández Nistal y J.M Bravo González (coord.), *Aproximaciones a los estudios de traducción. Servicio de apoyo a la enseñanza,* Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 143- 192.

MAZA ABŪ MUBARAK, Zakaría (trad.) (2005-2013), *Compendio del Tafsir del Corán "Al-Qurtubi*", Tomo I al X, Granada, Madrasa editorial.

MEHIRI, Abdelkader (1973), *Les théories grammaticales d'Ibn Ginnī*, Tunis, Université de Tunis.

MENDIGUREN, Xabier (1995), "La traducción de la Biblia: Su tradición en Occidente", *Senez,* 7 (1988), Accesible en <http://www.eizie.org/Argitalpenak/Senez/19890130/xabier> [Última consulta: 10/09/2013].

MERINO ÁLVAREZ, Raquel (1994), *Traducción, tradición y manipulación: teatro inglés en España 1950-1990*, León, Universidad de León.

MIEDER, Wolfgang (1989), *American proverbs: A study of texts and contexts*, Bern, Peter Lang.

MOLINER, María (1998-2008), *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.

MOUNIN, Georges (1955), *Les belles infidèles*, Paris, Cahiers du Sud.

MOYA, Virgilio (2000), *La traducción de los nombres propios*, Madrid, Cátedra.

NAVARRO, Koro (1995), "El Corán y la transmisión de los textos sagrados de Oriente", *Senez,* 7 (1988), Accesible en <http://www.eizie.org/Argitalpenak/Senez/19890130/navarro> [Última consulta: 07/10/2013].

NEWMARK, Peter (1995), *Manual de traducción*, Virgilio Moya (trad.), Madrid, Cátedra.

NIDA, Eugène A (1964), *Toward a Science of Translating*, Netherlands, E.J Brill.

NIDA, Eugene y TABER, Charles (1974), *The theory and practice of translation*, Leiden, The United Bible Society.

NIKOLAEVA, Julia (1997), "Lo traducible e intraducible en las paremias: análisis de refraneros españoles, italianos y rusos", *Paremia*, 6, pp. 445-450.

NORD, Christianne (1991), "Scopos, Loyalty and Translational Conventions" en *Target*, 3, Ámsterdam y Filadelfia, John Benjamins Publishing Co, pp. 91-105.

PACZOLAY, Gyula (1998), "Some notes on the theory of proverbs", *EUROPHRAS 97*: *Phraseology and Paremiology*, Bratislava, Akadémia PZ, pp. 261-266.

PEÑA MARTÍN, Salvador (1997), "El traductor en su jaula: hacia una pauta de análisis de traducciones", en Esther Morillas y J.P Arias Torres (eds.), *El papel del traductor,* Salamanca, Colegio de España, pp. 19-58.

---------- (2001), "El Corán: Texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923, ed., trad., y notas de Juio Cortés, introducción e índice analítico de Jacques Jomier, Barcelona, Herder, 1999", Reseña, *Qurtuba Estudios Andalusíes*, vol. 6, pp. 348-350.

---------- (2005), "*Palabras sagradas, El trujamán. Centro Virtual Cervantes,* Accesible en <http://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/agosto_05/11082005.htm> [Última consulta: 02/09/2012].

---------- (2006), "Traslado, explicación y emulación: los traductores del Corán y la palabra sagrada (con especial atención a l'Alcorà de M. De Epalza et Alii", *Sendebar,* 17, pp. 61-84.

---------- (2007), *Corán, palabra y verdad*, Madrid, Estudios árabes e Islámicos.

PEÑA MARTÍN, Salvador y LARRAMENDI, Miguel Hernando (2009), "Julio Cortés Soroa, arabista, traductor y lexicográfico", *El País*, Necrológica: "In Memóriam", 16 de abril de 2009 (en prensa), Accesible en <http://elpais.com/diario/2009/04/16/necrologicas/1239832801_850215.html> [Última consulta: 23 de mayo de 2015].

PERDU HONEYMAN, Nobel Augusto (2001), "Recuperación del tono poético, culto, reverente o elevado en traducción religiosa: aportación de Calderón de la Barca", en C. Pozo Muñoz et *al. Humanidad y Educación*, Almería, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, pp. 379-386, Accesible en <http://www.ual.es/personal/nperdu/Recu_tono_po%E9tico_religioso_traduc.htm> [Última consulta: 13/03/1013].

PERMIAKOV, Grigorij L'vovic (1970), *Otpogovorki do skazki,* Moscú, Nauka.

PLIEGO SÁNCHEZ, Isidro (1997), "Los compromisos del traductor a propósito de un ejemplo literario", en Esther Morillas y Juan Pablo Arias Torres (eds.), *El papel del traductor*, Salamanca, Colegio de España, pp. 423- 438.

PONCE MÁRQUEZ, Nuria (2008), "Diferentes aproximaciones al concepto de equivalencia en traduccion y su aplicacion en la practica profesional", *Tonos Digital,* 15, Accesible en <http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/viewFile/210/170> [Última consulta: 11/07/2013].

PYM, Anthony (1998), *Method in Translation History*, Manchester, St. Jerome.

al-QĀḌĪ, Abd al-Fatāḥ (2002), *Al-Budūr Al-zāhira fī al-qirāʾat al-ʿašr al-mutawātira*, Meca, Maktabat Anas Ibn Mālik.

al-QAYRAWĀNĪ, Ibn Rašīq (1963-[1383 H.]), *Al-ʿumda fī maḥāsen al-šʿar wa-ʾādāba wa-naqda*, El Cairo, Maṭbaʿat al-saʿāda.

al-QAYSĪ, Makkī Ibn Abū Ṭālib (1997) *Al-Kašf ʿan ūŷūh al-qirāʾat al-sabʿ,* Beirut, Mūʾasasat al-Risāla, vol.I.

al-QURṬUBĪ, Muḥammad Ibn Abū Bakr (2006-[1427 H.]), *Al-Ŷāmʿa li-aḥkām al-Qurʾān,* Beirut, Mūʾasasat al-risāla, vols. 1-24.

RABADÁN, Rosa (1991), *Equivalencia y traducción: problemática de la equivalencia traslémica inglés-español*, León, Universidad de León.

---------- (1992), "Tendencias teóricas en los estudios contemporáneos de traducción", en Purificación Fernandez Nistal (coord.), *Estudios de traducción: primer curso superior de traducción, inglés-español,* Valladolidid, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Valladolidid, pp. 45-59.

---------- (2000), *Traducción y censura inglés-español: 1939-1985. Estudio Preliminar*, León, Universidad de León.

RABADÁN, Rosa y FERNANDEZ POLO, Francisco Javier (1996), "Linguística aplicada a la traducción", en Milagros Fernandez Perez (coord.), *Avances en linguistica aplicada*, Santiago de compostela, Servicio de publicaciones e intercambio científico.

RAHMAN MURAD, Saleem (2011), *La vida rural en el refranero iraquí: un estudio semántico y comparado con los refranes españoles*, Tesis doctoral, Jaén, Universidad de Jaén.

RAŠĪD, Riḍā (1346 H) *Al-Manār, Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*, El Cairo, Matbaʿat al-Manār.

al-RĀZĪ, Fajr al-Dīn (1981-[1401 H.]), *Mafātīḥ al-gaīb (al-tafsīr al-kabīr)*, vol. I, Beirut, Dār Al-fikr.

Real Academia Española de la Lengua (RAE) (2001), *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed, Madrid, Espasa Calpe.

ROSER NEBOT, Nicolás (1994a), "El i'yáz coránico, técnicas narrativas y su consideración en la traducción", en *Homenaje al profesor José Maria Fórneas Besteiro*, vol. I, Granada, pp. 455-472.

---------- (1994b), "Tafsir, Luga y Bayan: tres aspectos del I'yáz coránico, tres instrumentos de traducción", en Luis Charlo Bea (ed.), *Reflexiones sobre la traducción: Actas del primer encuentro interdisciplinar. Teoría y práctica de la traducción,* Cádiz, Servicio de publicaciones de la Universidad, pp. 627-632.

---------- (2007), "Al-qawl, al-kalima, al-mazal wa-l-hikma: fraseología y paremiología árabes en el Corán", en G. Conde Tarrío (ed.), *El componente etnolingüistico de la paremiología*, Editions Modulaires Européennes.

Routledge Encyclopaedia of Translation Studies (1998), Londres, Routledge.

RUBIERA MATA, Mª Jesús (2004), *Traducir del árabe*, Barcelona, Gedisa.

RUIZ MORENO, Rosa María (1994), *Un refranero popular egipcio, Al-Amtāl al-ʿāmmiyya de Ahmad Taymūr Bāšā:(1871-1930)*, Tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada.

---------- (1998), "Reflexiones sobre el origen de los refranes", *Anaquel de estudios árabes*, IX, pp. 169-178.

---------- (1999), “La figura femenina a través del refranero árabe y del refranero español”, en R.M. Ruiz Moreno (ed.), *Literatura tradicional árabe y española*, Jaén, Universidad de Jaén.

---------- (2000), “El refrán árabe y su forma de expresión”, *Paremia*, 9, pp. 125-133.

SAAVEDRA, Eduardo (1878), *El Alcorán: 8ª Conferencia*, Madrid, Institución libre de enseñanza.

ṢABRĪ, Muṣṭafā (1351 H.), *Masʾalat tarŷamat al-Qurʾān*, El Cairo, Al-Maṭbaʿa as-salafīa wa-maktabā-ti-hā.

SAEED, Abdullah (2011), *La interpretación coránica: pistas para un enfoque contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva.

SAEZ, Flora (2008), “Un ‘aytatolá’ madrileño en el país de Jomeini”, *El Mundo*, suplemento, crónica, 16 de marzo de 2008 (en prensa), Accesible en <http://www.elmundo.es/suplementos/cronica/2008/648/1205622002.html> [Última consulta: 12/02/2013].

Sagrada Biblia: versión oficial de la Conferencia Episcopal española (2012), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

SĀL, Ḥalīma (2014), *Al-qirāʾat al-riwāyatā Warš wa Ḥafṣ. Dirāsa taḥlīlīa muqārana*,Tesina, , EAU, Dār al-Wāḍaʿ.

SALAZAR GARCÍA, Ventura (2008), “Degree words, intensification, and Word class distinctions in Romance languages”, *Studies in Language*, vol. 32, 3, pp. 701-726.

al-ṢĀLEḤ, Ṣubḥī (1977), *Mabaḥaṯ fī ʿulūm al-Qurʾān, Beirut,* Dār al-ilm li-l-malayīn.

al-ŠAMSĀN, Abū ʾĀūs Ibrāḥīm (1986), *Al-fᶜal fī al-Qurʾān al-karīm taᶜadyata-hu wa-lizūma*, Kuwait, Ŷāmaᶜat al-Kuwait.

al-ŠĀṬIR, Muḥammad Muṣṭafā (1936), *Al-qaūl al-sadīd fī ḥukm tarŷamat al-Qurʾān al-maŷīd*, El Cairo, Al-Maṭbaᶜa ḥiŷāzī.

SCHÖKEL, Luis Alonso y ZURRO, Eduardo (1977), *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

SEVILLA MUÑOZ, Julia (1997), "Fraseología y traducción" [en línea], *Revista Complutense de Estudios Franceses*, 12, pp. 431-440, Accesible en <http://revistas.ucm.es/index.php/THEL/article/view/THEL9797220431A/33885> [Última consulta: 22/05/2015].

SEVILLA MUÑOZ, Julia y CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús (2002), *Pocas palabras bastan: vida e interculturalidad del refrán*, Salamanca, Centro de Cultura Tradicional.

al-ŠĪRĀZĪ, Nāṣr (1387 H.), *ʾAmṯāl al-Qurʾān,* Qum, Dār al-našer Imām ᶜAlī Ibn Abū Ṭālib.

STINE, Philip (2004), *Let the words be written: the lasting influence of Eugène A. Nida*, Atlanta, Society od Biblical Literature.

al-SUBḤĀNĪ, Ŷᶜafar (1420 H.), *Al-ʾamṯāl fī al-Qurʾān al-karīm*, Qum, Mūʾasasat al-imān al-ṣādiq.

al-SUYŪṬĪ, Ŷalāl al-Dīn (s.f), *Al-Muzhir, fī ᶜulūm al-luga wa-anwāᶜi-hā*, Ŷār al-Mawlā, Muḥammad Aḥmad, al-Baŷawī, ᶜAlī Muḥammad e Ibrāhīm, Muḥammad Abū l-Faḍl (ed.) El Cairo, vol I.

---------- (1995), *Al-ʾitqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmya, vols. I-II.

al-ṮAʿĀLABĪ, ʿAbdul-malik Ibn Muḥammad (1994), *Jāṣ al- Jāṣ*, Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmya.

al-ṬABARĪ, Muḥammad Ibn Ŷarīr (1968), *Ŷamiʿa al-bayān ʿan taʾwīl āyāt Al-Qurʾān*, El Cairo.

al-ṬABĀṬABĀʾĪ, Muḥammad H. (1997), *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān,* Tomo I al XX Beirut*,* Mūʾassasat al-ʿālamī lil-Maṭbūʿat.

al-ṬĀHR AL-ʿALŪŠ, Ŷalāl al-Dīn Ibn (2008), *Aḥkam tarŷamat al-Qurʾān al-karīm*, Beirut, Dār Ibn Ḥazm.

TAMAYO, Juan José (2009), *Islam, cultura, religión y política*, Madrid, Editorial Trotta.

al-ṬANṬĀWĪ, Muḥammad S. (2011), *Muʿŷam ʾĪʿrāb al-Fāẓ al-Qurʾān al-karīm*, Beirut, Maktabat Lubnān Nāširūn.

TANWĪR, Nūr al-Ḥaq (1962), *ʾAmṯāl al-Qurʾān wa-ʾāṯara-ha fī al-ʾādab al-ʿarabī ḥattā nihāyat al-qarn al-ṯālaṯ al-hiŷrī*, Maktabat Kullīat, Dār al-ʿulūm fī al-Qāhira, nº 7.

al-ṬARṬŪŠĪ, Abū Bakr (1990), *Al- ḥawadaṯ wal-budaʿā,* Dār al-Magreb al-islāmī.

TAYLOR, Archer (1931), *The Proverb*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

The Leipzig Glossing Rules: Conventions for interlinear morpheme-by-morpheme glosses (2008), Accesible en <http://www.eva.mpg.de/lingua/resources/glossing-rules.php> [Última consulta: 06/12/2012].

TOURY, Gideon (1980), *In Search of a Theory of Literary Translation*, Tel Aviv, Porter Institute.

---------- (1985), "A rationale for descriptive translation", en Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, London, Croom Helm, pp. 16-41.

---------- (2004), *Los Estudios Descriptivos de Traducción y más allá, Metodología de la investigación en Estudios de Traducción*, Madrid, Cátedra.

TYLOR, Eduard (1958), *Primitive culture,* Gloucester, Smith.

TYTLER, Alexander (1907), *Essay on the principles of translation*, London, J.M Dent & co, Accesible en <https://archive.org/details/essayonprinciple00woodiala> [Última consulta: 26/10/2012].

VAN DER BORN, A. et al. (1962), *Diccionario de la Biblia*, Madrid, Editorial Herder.

VEGA CERNUDA, Miguel Ángel (ed.) (2005), *La traducción de los clásicos*: *problemas y perspectivas*, Madrid, Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores.

VELDHUIS, Niek (2000), "Sumerian proverbs in their curricular context", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 120, 3, pp. 383-399.

VERDEGAL, Joan (1996), "Traducir religiosamente", en *Encuentros en torno a la traducción II: una realidad interdisciplinar*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, pp. 53-62.

VIDAL CLARAMONTE, Carmen África (1995), *Traducción, manipulación y descontrucción*, Salamanca, Ediciones Colegio de España.

VINAY, Jean Paul (1995), *Comparative stylistics of French and English. A Methodology for Translation*, Amsterdam, John Benjamins.

VINAY, Jean Paul y DARBELNET, Jean (1958), *Stylistique comparée du français et de l'anglais. Méthode de traduction*, París, Didier.

WAY, Catherine Louise (2003), *Traducción como acción social: el caso de los documentos académicos (español-inglés)*, Tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada.

ŶAFRĪ, Aṯir (1954), *Muqaddimatān fī ᶜulūm al-Qurᵓān, El Cairo,* Matbaᶜa al-sunna al-muḥammadīa.

al-ŶAWZĪYA, Aḥmad Ibn Abū Bakr (1955), *Āᶜalām al-mūqaᶜīn ᶜan rabbi al-ᶜālamīn*, El Cairo, Matbaᶜat a al-saᶜāda.

al-ZAHIRI, Seyyed (2004), "El Islam descristianizado (1) y (2)", *Webislam*, Accesible en <http://www.webislam.com/articulos/27258-el_islam_descristianizado_1.html> [Última consulta: 21/07/2012].

al-ZARKAŠĪ, Badr al-Dīn (1957-[1376 H.], *Al-Burhān fī ᶜulūm al-Qurᵓān*, El Cairo, ᶜisā al- ḥalabī wa-šurakā.

al-ZARQĀNĪ, Muḥammad ᶜAbd-al-Aẓīm (1988), *Manāhil al-ᶜīfān fīl-ᶜulūm al-Qurᵓān,* Beirut, Dār al-kutub al-ᶜilmya.

ZULUAGA OSPINA, Alberto (1980), *Introducción al estudio de las expresiones fijas*, Frankfurt, Peter Lang.

OTRAS PÁGINAS WEB

Aalulbayt, Global Information Center, Accesible en <http://www.al-shia.org/html/spa/> [Última consulta: 24/07/2013].

Al-maany, Accesible en <http://www.almaany.com/> [Última consulta: 15/08/2013].

Centro de traducciones del Sagrado Corán de Qum, Accesible en <https://yamani313.files.wordpress.com/2012/11/el-corc3a1n-con-tafsir-interpretacic3b3n-en-espac3b1ol.pdf> [Última consulta: 14/05/2015].

De Proverbio, Accesible en <http://www.deproverbio.com/index.php> [Última consulta: 09/10/2013].

Escuela de Traductores de Toledo. Universidad de Castilla La-Mancha, Accesible en <http://www.uclm.es/escueladetraductores/> [Última consulta: 02/09/2013].

Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assenz (ARCA), Accesible en <http://fundacion.cansinos.org/> [Última consulta: 03/10/2013].

Herder Editorial, Accesible en <http://www.herdereditorial.com/editorial/150/quienes-somos/> [Última consulta: 14/05/2014].

Islam El Salvador, Asociación Cultural Islámica Chiita de El Salvador, Accesible en <http://www.islamelsalvador.com/> [Última consulta: 03/02/2014].

Islam Times, Accesible en <http://www.islamtimes.org/es/> [Última consulta: 04/09/2013].

Musulmanes andaluces, Accesible en <http://www.musulmanesandaluces.org/> [Última consulta: 22/10/2013].

Musulmanes por la paz (MPP), Accesible en <http://ongmusulmanesporlapaz.es/2013/02/04/presentacion-de-la-ong-musulmanes-por-la-paz-mpp/> [Última consulta: 03/01/2013].

Radio Luces. Entrevista realizada al Sr. Hayy'Abdal Wahíd Barrios López (21/06/2009), *Programa de Radio Dos Luces*, Accesible en <http://radiodosluces.wordpress.com/2009/06/21/entrevista-al-sr-hayyabdal-wahid-barrios-lopez/> [Última consulta: 16/04/2014].

Shiandalus, Accesible en <http://shiandalus.blogspot.com.es/> [Última consulta: 24/02/2013].

The Quranic Arabic Corpus, Accesible en <http://corpus.quran.com/> [Última consulta: 16/06/2015].

Webislam, Comunidad Islámica Mundial, Accesible en <http://www.webislam.com/> [Última consulta: 22/10/2013].